DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE HEGELS

Ott Emil

STORAGE-ITEM
MAIN - LPC

LP9-F22A
U.B.C. LIBRARY

B 2949
R3 O 7
1904

THE LIBRARY

THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift of

H. R. MacMillan

Die Religionsphilosophie Hegels,

in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt.

Von

Dr. Emil Ott.

BERLIN
C. A. Schwetschke und Sohn
1904.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W. 35.

Das Bild des Christentums
bei den grossen deutschen Idealisten.

Ein Beitrag
zur Geschichte des Christentums
von
Lic. Dr. **C. Lülmann,**
Prediger an St. Jacobi in Stettin.

Preis 4,80 Mark.

Grundprobleme der Religionsphilosophie.

Acht Vorträge
von
D. Dr. **A. Dorner,**
Professor in Königsberg.

Preis 3,20 Mark.

Richard Rothe.
Sein Charakter, Leben und Denken.

Zur Feier seines hundertsten Geburtstages
dargestellt
von
D. **Wilhelm Hönig,**
Dekan in Heidelberg.

Preis 2,— Mark.

Die moderne Weltanschauung
und
das apostolische Glaubensbekenntnis.

Von
August Trümpelmann,
Superintendenten von Magdeburg.

Preis 7,— Mark.

Die Religionsphilosophie Hegels,

in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt.

Von

Dr. Emil Ott.

BERLIN
C. A. Schwetschke und Sohn
1904.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Die Agentien im Lebensgange des Philosophen 7

I. Die konstituierenden Momente 8

II. Die determinierenden Momente 12

III. Die Konsolidierung der Anschauungen 17

Zweiter Abschnitt. Die allgemeinen Agentien im philosophischen Systeme.

I. Die grundlegenden Voraussetzungen 21

II. Die systematischen Entwicklungsprinzipien 22

Dritter Abschnitt. Darstellung der Religionsphilosophie.

Einleitung 29

Erster Teil. Der Begriff der Religion.

A. Von Gott 33

B. Die Religion als solche 38

C. Der Kultus 47

Interpretation des Religionsbegriffs 55

Zweiter Teil. Die bestimmte Religion 60

I. Die unmittelbare oder die Naturreligion 61

II. Die Religion der geistigen Individualität . . . 71

Dritter Teil. Die absolute Religion 78

I. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich oder das Reich des Vaters 80

II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes 81

III. Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes 87

Seite

Vierter Abschnitt. Die Bedeutung für die Gegenwart.
I. Prinzipien 90
II. Ausführung der Prinzipien 100
1. Mensch und Welt 101
2. Gott und Mensch 102
3. Der Begriff der Religion 104
4. Die psychischen Formen der Religion 105
5. Wesen und Absolutheit der Religion 107
6. Die Betrachtung der Religionsgeschichte.
a) Der Maßstab 117
b) Die Methode 118
7. Religionsphilosophie und Dogmatik 120
Schluß 125

Berichtigung.

Seite 7 Überschrift „des“ statt „der“; S. 12 Zeile 5 v. u. „war“ statt „was“; S. 19 Z. 16 v. o. „eigentümlichen“ statt „eigentümliche“; S. 23 Z. 9 v. u. „Progreß“ statt „Prozeß“; S. 25 Z. 4 v. u. „ist“ statt „ihr“; S. 26 Z. 10 v. o. „wesentlich“ statt „wesentliches“; S. 36 Z. 9 v. o. „:“ statt „!“; S. 45 Z. 13 v. u. „mußte“ statt „müßte“; S. 48 Z. 12 v. u. „subjektivem“ statt „subjektiven“.

Einleitung.

Die Begründung der Religionsphilosophie als wissenschaftlicher Disziplin ist das gemeinsame Werk der Bahnbrecher um die Wende des 18. Jahrhunderts: Kant, Schleiermacher, Hegel. Kants grundlegende Tat ist die Befreiung der Religion von den Umgarnungen verschiedener Gebiete, für die sie bis dahin zu eigenem Nachteil Einheits- und Endbegriff abgegeben hatte, und die Konsolidierung derselben zu dem selbständigen Objekt einer Einzelwissenschaft. Zugleich werden auch schon die drei Hauptprobleme der Religion ins Auge gefaßt, das metaphysische in negativem Sinne gelöst, der Religion aber einen um so festeren und notwendigeren Ort im Umkreis der Lebensanschauung eingeräumt, das psychologische durch Betonung des Willens und rationalen Elementes gewürdigt, das historische aber völlig verkannt. Schleiermacher hat dann das Unmittelbare und Irrationale der Religion zum erstenmal wissenschaftlich begründet, aber durch Zugrundelegung einer schwachen Metaphysik sich das weitere psychologische Verständnis verschlossen, dagegen das historische Moment richtig herausgehoben, zum erstenmal ein bedeutendes religionsgeschichtliches Programm entworfen und die Religionsphilosophie mit der Dogmatik in Konnex gebracht.

Dies waren die Voraussetzungen zu einer umfassenden Angabe und Verschlingung der Probleme und einer systematischen, konkreten Ausführung, wie sie Hegel gegeben hat. Mit Recht bezeichnet man erst ihn als den eigentlichen Begründer der Religionsphilosophie. Es gehört frei-

lich nicht selten zu den Paradoxien großer Männer, daß sie Exzentrizitäten und wahrheitsgemäße Beobachtungen verbinden, oder unter schillernden Formen zwiespältige Meinungen vortragen, oder unter einem ungeheuren Gedankenballast leuchtende Wahrheiten verstecken. Das werden Ursachen unablässiger Kämpfe, schädlicher Irrungen und verblendeter Vorurteile in der Folgezeit. Hegel hat wie selten einer diese Ungunst erfahren, radikale Verzerrung und orthodoxe Beschönigung, stolze Verachtung und zum Ende nur noch das blasse Urteil einer verständnislosen Mehrheit. Und doch durchdringt sein Geist die religiöse Gedanken- und Lebensarbeit der Gegenwart mehr, als zumeist bekannt ist, Doktrinen und Strebeziele wirken nach, ohne daß man überall wüßte, woher sie stammen. Weit bedauerlicher aber ist, daß das Interregnum des Radikalismus und einseitigen Realismus als Reaktionen gegen die absolute Philosophie, dazu die Ballhornisierungen der Hegelschen Arbeit durch die alte Hegelsche Schule das Vordringen richtiger oder bildungsfähiger Gedankenkreise verhindert haben. Andere Länder, besonders Großbritannien und Holland, haben weit mehr für die Würdigung und Fruchtbarmachung der Hegelschen Anschauungen getan, und so haben wir uns auch hier vom Ausland sagen lassen müssen, was man an einem echten philosophus teutonicus haben kann. Man sollte meinen, daß wenigstens die historische Bedeutung Hegels durch eine ausführliche Monographie über seine Religionsphilosophie oder eine Untersuchung seiner Stellung innerhalb der Geschichte der Religionsphilosophie gewürdigt worden wäre, aber beides ist nicht der Fall. Erst die veränderte Zeitlage und ein gewisser Haltepunkt in der religionsphilosophischen Entwicklung lassen neuerdings wieder die Blicke auf ihn richten. Das Wiedererwachen des Idealismus und das erneute Aufleuchten religiöser Ideen machen die Zeit seinem Geiste wieder geneigter, hauptsächlich aber verursachte die ins Stocken geratene Frage nach dem Wesen der Religion, ihrem Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben und ihrer Verkettung mit andern religionsphilosophischen Problemen ein Befragen des Mannes, der den ersten, grundlegenden

Aufriß eines Systems gegeben hat. Und mit Recht geht man, wie auf allen Gebieten, so auch hier bei der Eröffnung neuer Wege auf den Gründer der Disziplin zurück und sucht bei ihm zuerst die Probleme zu orientieren, sollte man auch keine direkten Antworten, sondern nur Anregungen und Zielrichtungen erhalten.

So ist also die folgende Abhandlung von der doppelten Absicht geleitet, durch eine genetische Darstellung der Religionsphilosophie Hegels dem geschichtlichen Verständnis desselben zu dienen und sie zugleich in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Lage zu würdigen. Gewinnbringender für den zweiten Teil wäre es vielleicht gewesen, wenn von der Stellung Hegels innerhalb der Geschichte der Religionsphilosophie ausgegangen worden wäre; aber dies ist nicht möglich, solange über das System selbst noch die verschiedensten Auslegungen durcheinander gehen und man sich nicht wenigstens bis zu einer annähernden Einigung verstanden hat. Daher soll eine Darstellung der Religionsphilosophie erst einen Anlauf nach diesem näheren Ziele machen, ein unentbehrliches Hilfsmittel für das geschichtliche Verständnis Hegels zu geben versuchen und zugleich das anschauliche Bild und den Beweisboden für die Erörterungen des zweiten Teiles abgeben.

Die vorhandenen Monographien über Hegels Religionsphilosophie [1]) können mit Recht nur als „Skizzen“ und „Karikaturen“ [2]) bezeichnet werden; von den kurzen Darstellungen in den Büchern über die Geschichte der Religionsphilosophie ist die Pünjers [3]) objektiv gehalten, die Pfleiderers [4]) zugleich eine gute, kritische Würdigung. Von den Darstellungen der Geschichte der Philosophie kommt nur die Kuno Fischers in Betracht.[5]) So klar und glänzend auch seine Auffassung ist,

[1]) Richert, H., Hegels Religionsphilosophie in ihren Grundzügen dargestellt und beurteilt. Bromberg 1900. Hering, O., Vergleichende Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers. Jena 1882.

[2]) u. [4]) Pfleiderer, O., Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin 1893. S. 410.

[3]) Geschichte der Religionsphilosophie seit der Reformation.

[5]) Geschichte der neueren Philosophie. VIII. Jubiläumsausgabe.

so leidet sie doch wie alle seine Wiedergaben an dem Mangel, daß sie nicht selten durch Hervorkehrung einzelner intuitiver Gedankenzüge andere wichtige zurücktreten läßt oder verkennt und dadurch das Interesse verschiebt oder das Verständnis irritiert. Eine ausführlichere, die inneren Zusammenhänge aufdeckende Darstellung der Hegelschen Religionsphilosophie ist nur möglich unter Berücksichtigung der Genesis derselben, weil schon jede Religionsphilosophie als Ausschnitt eines eng geschlossenen philosophischen Systems, für sich genommen, unklar bleibt, und bei Hegel noch eine besondere Vieldeutigkeit der Ausführung hinzukommt. Eine möglichst reichliche Benutzung des einschlägigen Materials, der Manuskripte, Briefe, Abhandlungen und übrigen philosophischen Werke ist daher zur größeren Verständigung geboten. Namentlich aber war das mangelnde Verständnis für die Individualität Hegels bis jetzt ein Hinderungsgrund für eine gerechte Schätzung desselben. Erst das Vordringen zur Seele eines Werkes, zu den persönlichsten Charakterzügen und den besonderen Lebensanschauungen des Schöpfers weist durch Aufdeckung der Motive den Weg zu einer wahrheitsgemäßen Darstellung eines besonderen Anschauungskreises, dient zugleich der Beurteilung durch Andeutung der Gunst oder Ungunst gewisser Voraussetzungen und befreundet uns jedenfalls mit Person und Werk. Der zweite Teil der Abhandlung bezweckt keine erschöpfende Kritik, da die Geschichte teilweise zu evident gerichtet hat, als daß auf veraltete Auslegungen und geläufige Urteile zurückzukommen sich lohnte, Details aber der Stellungnahme des Lesers überlassen werden können. Vielmehr soll eine Würdigung nach großen Gesichtspunkten auf die gegenwärtige religionsphilosophische Lage eingestellt werden, Übereinstimmungen oder Anknüpfungspunkte aufgezeigt, auf neu begonnene Fortbildungen hingewiesen, oder ganz Neues zu diesem Zweck herausgehoben werden. Dadurch entsteht leicht ein skizzenhafter Charakter, Probleme können nur andeutungsweise markiert, positive Ansichten nicht eingehender motiviert werden; eine nähere Ausführung entspräche nicht den Zwecken unserer Abhandlung. Deshalb ist hier aus-

drücklich hervorzuheben, daß die Aufstellungen nicht immer auf ihre zureichende Begründung hin angesehen werden können, sondern vielfach als persönliche Überzeugungen genommen werden müssen. Überhaupt läßt ein so weiter Geist wie der Hegels die verschiedenartigsten Modifikationen seiner Anschauungen zu, so daß schon dadurch dem subjektiven Elemente der Fortbildung ein großer Spielraum eingeräumt ist.

Was die Textkritik betrifft, so ist dieselbe überhaupt nie betrieben, ein Umstand, der das quellenmäßige Studium Hegels sehr gehemmt hat. Philipp Marheineke hat die Vorlesungen Hegels über die Religionsphilosophie in zwei Auflagen 1832 und 1840 herausgegeben. Der ersten Auflage liegen hauptsächlich die letzten und reifsten Vorträge Hegels zugrunde, während die zweite in wichtigen Partien (Entwicklung des Religionsbegriffs. Vgl. S. 47 f.) diese teilweise vernachlässigt, in minder wichtigen (Stellung der geschichtlichen Religionen) allerdings ältere und bessere Ausführungen Hegels benutzt. Da die zweite Auflage im ganzen bedeutend umständlicher und breiter ist als die erste, so legen wir unsern Darlegungen die erste unter Berücksichtigung der zweiten zugrunde, zitieren jene als selbständiges Werk (Band I und II), diese als Band XI und XII der Gesamtwerke Hegels. — Beide Redaktionen, durch die Pietät gegen den Meister nicht selten beeinträchtigt, zeigen erhebliche Mängel; oft werden die redaktionellen Nähte sichtbar, nicht immer ein glatter Gedankenfortschritt, sondern zahlreiche Unebenheiten; Gedanken ohne notwendigen Zusammenhang werden eingestreut, andere mißverständlich eingesetzt, dazu zahllose Wiederholungen, die nur dem Kathedervortrag als momentaner Kommentar dienten, oder durch sonstige pädagogische Absichten veranlaßt waren. Das macht die Vorlesungen oft ungenießbar und erhöht noch die Schwierigkeiten, welche die Schwerfälligkeit und Dunkelheit der Hegelschen Ausdrucksweise verursachen. Eine Revision und Neuausgabe der Vorlesungen scheint uns daher schon der historischen Bedeutung Hegel wegen Pflicht zu sein. Zwei Gesichtspunkte kämen dabei hauptsächlich

in Betracht, die Strenge eines wissenschaftlichen Gedankenganges mit Weglassung alles wiederholenden Beiwerkes und die Lesbarkeit für die Gegenwart durch Reduktion antiquierter Partien und eventuell durch kritische Erläuterungen und kommentierende Ergänzungen aus den übrigen Werken. Sind die Quellen gereinigt und zugänglich gemacht, so wird man künftig nicht mehr nur aus Nötigung für Schulzwecke, sondern auch sonst lieber auf den Meister einer großen religionsphilosophischen Schule zurückkommen.

Erster Abschnitt.

Die Agentien im Lebensgange der Philosophen.

Die Kontroverse über Hegel beginnt schon in der Auffassung seines Entwicklungsganges. Haym [1]) hat sich von vornherein ein objektives Verständnis verschlossen durch die Tendenz, Hegels Arbeit aus verkehrten Zeiteinflüssen entstehen zu lassen und ihm selbst jede schöpferische Originalität abzusprechen. Die Philosophie erscheint hier als logisch konstruiertes Gedankengerüst für ein religiös-sittliches Jugendideal, das sich mehr und mehr der damaligen orthodoxen Scholastik der Kirche angepaßt habe. Rosenkranz [2]) ist durch die Liebe, mit der er sich der Sache hingab, der Eigentümlichkeit Hegels gerechter geworden, ohne über eine gewisse historische Objektivität hinausgekommen zu sein, welche das einheitliche Ganze eines Gedanken- und Lebensprozesses zu wenig hervortreten läßt. [3]) Tatsächlich ist der durchaus exzeptionelle Werdegang des Philosophen von so mannigfachen Lebens- und Kulturidealen beeinflußt, daß er aus zeitgenössischen Einwirkungen und zufällig auftretenden Anstößen allein unverständlich bliebe. Deshalb müssen die Entwicklungsmotive, wie sie sich in den Dokumenten Hegels niedergeschlagen haben, für das Verständnis durch die ge-

[1]) „Hegel und seine Zeit.“ Berlin 1857.
[2]) „Hegels Leben.“ Berlin 1844.
[3]) Über Kuno Fischer s. das Urteil S. 3f.

schichtlichen Quellen ergänzt werden, aus denen sich eine so eigenartige Geistesarbeit genährt hat. Freilich wird sich auch so ein derart gewaltiges Gedankengefüge nicht bis auf die letzten Reste auseinanderlegen lassen, sondern wir werden auch hier vor dem „Anonymen" jeder großen Persönlichkeit stehen bleiben müssen.

Drei Phasen im Leben der Philosophen charakterisieren deutlich Wesen und Bildung seiner Individualität. Die Gymnasialzeit in Stuttgart läßt bereits einen stark ausgeprägten Typus erkennen, wie er einerseits in der schwäbischen Physiognomie, andrerseits in der individuellen Geistesanlage begründet liegt. Da diese Bildungsfaktoren für den Entwicklungsgang die maß- und richtunggebenden Momente sind, so sind sie als konstituierende zu bezeichnen. In diese vorauszusetzenden Geistesformen ergießen sich dann die zahlreichen Zuflüsse von außen, teils direkt aus dem damaligen Zeit- und Anschauungskreis, teils indirekt aus dem breiten Boden der Geschichte. Diese günstig oder ungünstig determinierenden Momente fallen in die Aufenthaltszeit in Tübingen, der Schweiz und Frankfurt. Die Dozentenzeit in Jena, Heidelberg und Berlin bezeichnet endlich die Konsolidierung und Verselbständigung der Anschauungen zu der vorliegenden Gestalt des Systems.

I. Die konstituierenden Momente.

So wenig auf den ersten Blick die titanische Denkenergie der schwäbischen Stammesart zu entsprechen scheint, so erweisen sich doch die Bestimmtheiten des schwäbischen Naturells als die triebkräftigsten Keime der Hegelschen Individualität. Der hervorstechendste Zug ist die Innerlichkeit, aus einem ursprünglichen Hange zum Sinnen und Grübeln entstanden, das Insichgekehrt- und Beisichselbstsein, dieses Grund- und Leitmotiv der Hegelschen Gedankenwelt, das Anfang und Ende seiner Entwicklung wie seines Lebens und Strebens war. Er gab seinem Wesen von vornherein eine

idealistische Richtung, die Entfernung von der empirischen Härte der Dinge, von der verflachenden Verzweigung des Lebens und die Verlegung des ganzen Lebens- und Weltprozesses ins Innere des Menschen. Zweifellos ein äußerst günstiges Naturell, wenn es in Grenzen gehalten wird, auf die Substanz der Dinge dringt und diese nur soweit schätzt, als sie zur Erhöhung des eigenen Geisteslebens beiträgt — von verderblicher Wirkung aber, wo es in verwegener Kühnheit vom Denken alles erwartet und so seine eigene Kraft überspannt. Dieser Gefahr ist Hegel erlegen. Der Glaube an die vernünftige Denkkraft als eine göttliche Gabe war seine Stärke; wo sie sich bescheidet, da ist Bleibendes geworden, wo sie tollkühn aufstrebt, Vergängliches. Die Innerlichkeit, wenn sie bewußt ausgebildet wird, führt zur Einheitlichkeit, Geschlossenheit des Wesens, dem Bewußtsein, daß alle Lebensbetätigungen schließlich nur eine Richtung und ein Ziel haben können. Dieser Glaube an die Einheit des Geisteslebens, die wie eine Naturnotwendigkeit erst unbewußt ihn durchdrang, gehört zu dem eisernen Bestand der Hegelschen Arbeit. Ohne ihn wäre es völlig unverständlich, wie Hegel sich dem Kritizismus Kants hätte entziehen können, noch ehe er die Grundlage seines eigenen Systems gelegt hatte, sondern noch mitten im Werden stand. Mit dieser einheitlichen Wesensbestimmtheit hängt die Einfachheit und Geradheit des sittlichen Charakters aufs engste zusammen. Eine Abneigung gegen alles, was den Charakter verflüchtigt, Einfachheit des Benehmens und Handelns, unbedingte Wahrhaftigkeit gegen sich und andere, Offenheit und hoher sittlicher Ernst, — das sind Züge, die gegenüber allen Verleumdungen [1]) die Überzeugung begründen, daß wir es nicht mit glatten Klugheitsprodukten oder selbstherrlich hingeworfenen Schattenrissen zu tun haben, sondern mit einem System, das einer lebens- und machtvollen Persönlichkeit sich entrungen hat.

Von besonderer Bedeutung für die Religionsphilosophie ist die Tiefe des schwäbischen Gemüts, das Gefühlsleben, das auf den ersten Blick von dem Denkprozeß absorbiert

---

[1]) Vgl. die Hayms a. a. O.

zu sein scheint. Die Nichtbeachtung dieses Momentes hat zu häufiger Verkennung der religiösen Anschauungen Hegels geführt. Die Beachtung desselben wird ganz neues Licht auf sie werfen. Zunächst war es eine natürliche Ergänzung des idealistischen Charakterzuges, daß die Intensität des Gemüts die Wahlverwandschaft des Menschen mit dem unendlichen Geiste zum Bewußtsein brachte und schon deshalb die religiöse Nüancierung der philosophischen Auffassungen nahelegte. Dann aber hielt der innere Affekt einem Intellektualismus, der das Innenleben zu veröden und entleeren droht, das Gleichgewicht. Tatsächlich war es auch diese innere Elastizität, welche vor kalter Buchgelehrsamkeit schützte und eine intuitive Versetzung in die verschiedensten individuell-historischen Zeitgestaltungen ermöglichte. Unverständlich wäre vollends, wie sich die innige Frömmigkeit Hegels, die er vom Elternhause überkam durch allen Skeptizismus seines theoretischen Gedankenfortganges hätte durchringen, ja bis zum Enthusiasmus der Mystik hätte steigern können, wenn sie nicht tief im Herzen ihre Wurzeln gehabt hätte. Und dies stempelt Hegel zur echt religiösen Natur.

Nicht ebenso stark ausgeprägt wie das Gefühl erscheint das Willensleben. Auch dies der schwäbische Typus: kein dramatischer Lebensgang, sondern konservative Beharrlichkeit, Stetigkeit, oft an Langsamkeit und Schwerfälligkeit grenzend. Kein willkürliches Affiziertwerden und spontan-sanguinisches Handeln, sondern ein rezeptiv-kritisches Auffassen und Verarbeiten, wobei die Energie mehr nach dem Innern des Menschen sich wendet. Einerseits eine günstige Anlage: sie bewahrte vor allzuschneller Reife, wovon Schelling ein Beispiel, ließ vielmehr eine Menge Material sich ansammeln, um schließlich ein enzyklopädisches Ganzes zu ermöglichen. Andrerseits wird gerade dadurch, besonders auch in der Religionsphilosophie, die eherne Konsequenz des ersten Wurfes vermißt, weil verschiedene heterogene Entwicklungsmomente mit unterlaufen sind. Dazu kommen ungünstige materiale Folgen, ein Zurücktreten des Willensmomentes gegen den theoretisch-kontemplativen Zug im gesamten Geistesleben, eine ungenügende Wertung des Willens im Religionsbegriff.

Außer diesem schwäbischen Stammescharakter lassen die Dokumente aus der Gymnasialzeit deutlich zwei Bestimmtheiten erkennen: den philosophischen Erkenntnistrieb und die religiöse Innigkeit. Die durchaus freiwillige und selbsttätige Verarbeitung all des Materials, das dem Gymnasiasten geboten wurde, zeugt schon von einem scharfen, schöpferischen Verstand; die psychologisch-pragmatisierende Betrachtungsweise erinnert zwar stark an die aufklärerische Methode, aber das Streben Hegels ging durchaus nicht auf selbstgefällige Reflexionen und Räsonnements, sondern durch alles natürliche Verstehen suchte er zur Wahrheit vorzudringen. „Das vielfache Streben dieser Menschen“ (der griechischen Weisen) „überzeugt uns von der Schwierigkeit, zur reinen, von Irrtümern nicht entstalteten Wahrheit zu gelangen.“ [1]) Daher die Vorliebe Hegels für Geschichte, in der er von vornherein nur Vernunfterkenntnisse suchte, um aus deren Summierung der Wahrheit näher zu kommen; denn schon jetzt besaß er einen naiven Glauben an die Vernünftigkeit alles Geschehens. Bei aller Richtung in die Breite verlor er sich aber nicht in beengende Vereinzelung, sondern erstrebte immer wieder die „Simplizität“ des Denkens, die Einheit der Auffassung und Wertung. Höchst charakteristisch ist, daß ihm bei alledem die Religion in dieser Zeit noch kein Objekt des zersetzenden Verstandes war. Kaltes Nachdenken nimmt Dogmen und Zeremonien den Nimbus der Heiligkeit, während die Verzweiflung des zerrissenen Herzens dann wieder danach greift. [2]) So schreibt Hegel noch in Tübingen. Religion war ihm also zu Anfang Herzensfrömmigkeit, die dem profanierenden Denken zu entziehen sei.

In den bis jetzt gegebenen Charakteristiken liegen die Wurzeln aller weiteren Entwicklung Hegels. Die historisch-kritische Denkweise hat sich bei ihm aufs glücklichste verbunden mit der Schätzung aller individuellen Geschichtswerte und ihrer Beziehung auf ein Letztes und Höchstes, die Wahrheit. Diese aber schien ein naturnotwendiger Zug seines Wesens an die Autonomie der menschlichen Vernunft

---

[1]) Rosenkranz a. a. O. S. 458. [2]) Ebenda S. 462.

zu verweisen und von einer Potenzierung derselben das Erreichen der Wahrheit erwarten zu lassen. Demgegenüber schien die Religiosität des Philosophen eine ebenso intensive Autonomie behaupten zu wollen, die Herzensinnigkeit aber an Dogmen und Zeremonien geknüpft zu sein. Daraus mußten schwere Verwicklungen und Spannungen entstehen, deren Ende nur ein Doppeltes sein konnte. Entweder gab die Religion die Energie selbständigen Denkens frei und behauptete ihrerseits ihr eigenes Gebiet in Herz und Gemüt, wie es auch eine damalige Zeitrichtung getan, oder sie wurde in das große Wahrheitssystem aufgenommen und rückte damit in universalen Zusammenhang. Daß letzteres geschah, darauf sollte Hegels religionsphilosophische Bedeutung beruhen.

II. Die determinierenden Momente.

Es war die Grenze zweier bedeutenden Kulturwelten, vor die Hegel gestellt war. Religion war, in Deutschland wenigstens, noch ein allgemein anerkanntes Gut, aber trotzdem war sie in den $2^1/_2$ Jahrhunderten seit ihrer protestantischen Wiederbelebung so matt und kraftlos geworden, daß sie den festen Kulturgrundlagen der Neuzeit schließlich nur noch als Überbau dienen konnte. Wie der Dichter in allem Wahren, Guten, Schönen die Offenbarung der Gottheit erkannte, so substruierte der Philosoph seine religiösen Anschauungen einer auf schwachen Füßen stehenden Metaphysik. Da kam Kant, und wie nie zuvor tat sich auf einmal eine scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen Religion und Welterkennen auf. Es war richtig; so wie ein Spinoza und Leibniz den Glauben an die Harmonie von Denken und Sein motiviert hatten, was er unhaltbar geworden, und doch schien an diesem metaphysischen Problem alles gelegen zu sein. Tatsächlich aber hatte Kant durch seine apriorischen Prinzipien den Zugang zu einer übersinnlichen Welt und damit zugleich eine Zurückschiebung der Religion auf ihren

früheren metaphysischen Standort von neuem ermöglicht. Diese Tat hat Hegel am energischsten vollzogen. Kants Dualismus war seiner einheitlichen Geistesanlage auf keine Weise zu assimilieren. „Du zerreißest das lebendige Leben, welches ich als das Höchste verehre.“ [1]) Dagegen hatte Leibniz mit seinem philosophischen Entwicklungsprinzip eine besondere Art der Problemlösung gegeben, und was hier spekulativ begründet war, das hat Herder zum erstenmal in meisterhafter Weise an der Geschichte der Menschheit dargetan: im Entwicklungsgedanken schien der Gegensatz von Denken und Sein, Wissen und Glauben, Wahrheit und Vorstellung zu einem relativen geworden zu sein. Dies waren höchst bedeutsame Ansatzpunkte für Hegel; der Mensch ein Mikrokosmus, ein Teil des Allebens, bestimmt, die ganze Fülle des Geschehens sich selbst anzueignen, und fähig dazu als vernünftiges Wesen, das die Dinge in ihrem wahren Sein erkennt; die Geschichte ihrerseits ein Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur zu immer höherer geistiger Stufe und eine über alle partikularen Zwecke erhabene Vernunftbewegung. Bevor aber Hegel diesen bereits geebneten Weg beschritt, traten noch andere determinierende Faktoren ein; sein Interesse war auch vorerst noch ein wesentlich geschichtliches, eine allseitige Orientierung und ein pragmatisches Verständnis der geschichtlichen Erscheinungen. Dazu kam, daß er als Theologe das Tübinger Stift bezog und die wissenschaftlich-theologische Aufgabe zunächst in Vordergrund trat.

Der unglückliche Stand der damaligen Theologie hatte sofort eine Verschiebung des spezisisch theologischen Interessenkreises zum religionsphilosophischen zur Folge. Dadurch hatte sich Hegel gleich von Anfang an das Verständnis für die singulärgeschichtliche Erscheinung des Judentums und Christentums verbaut, so daß dieselbe schließlich nur noch dem spekulativen und weltgeschichtlichen Maßstab untergeordnet werden konnte. Hegel liest Kants Apotheose der menschlichen Freiheit, zugleich finden die Vorgänge der

---

[1]) Haym, a. a. O. S. 89.

französischen Revolution in den begeisterten Stiftlern ein lebhaftes Echo, und man wird begreifen, daß er nicht nur nichts übrig hatte für das „religiöse und moralische Lineal“ der Tübinger supranaturalistischen und aufklärerischen Theologie, sondern auch, wie mancher Große jener Zeit, mit allem kirchlichen und begrifflich-scholastischen Formalismus zerfiel. Religion wird ins Herz verwiesen; eine Herzensfrömmigkeit, die nicht an Buchstaben und Zeremonien hängt, sondern ganz reflexionslos bleibt, ist das Ideal einer Volksreligion.

In diesem Durchgangsstadium erschien dem schiffbrüchig gewordenen Jüngling der Geist Griechenlands, zu dem ihn sein Stiftsgenosse Hölderlin in trunkenem Enthusiasmus mit fortriß, als das erhabenste Surrogat für die Zwiespältigkeit der zeitgenössischen Bildung. Die schöne Menschlichkeit des Hellenentums, in dem Inneres und Äußeres, Mensch und Welt unmittelbar versöhnt erscheinen, wurde so nicht nur ein Ferment seines eigenen Geistesstrebens und der lebensvolle Anfang eines späteren theoretischen Prinzips, sonder machte auch dauernd seine Natur elastischer, lebendiger und schmiegsamer. Ungünstigerweise verstieg sich aber diese Begeisterung für das klassische Altertum soweit, daß sie nicht nur auf den weiteren Bildungsgang irritierend einwirkte, sondern auch in das werdende System heterogene Kategorien eindringen ließ, zumal da sie noch durch das Studium der griechischen Philosophie und bald durch das ganz verwandte Element der Romantik genährt wurde. So erscheint bereits bei der ersten Kristallisation der philosophischen Anschauungen Hegels (1800) der Staat als die absolute Realität des Göttlichen gegenüber der bloß vorstellungsmäßigen in der Religion, und dies Verhältnis bleibt bis 1821, als Hegel zum erstenmal, mit verändertem Standpunkt, Religionsphilosophie las. Ebenso beeinträchtigte die griechische Religion ganz erheblich die Schätzung des Christentums. 1800 bezeichnet sie die Höhe der Naturreligionen als die natürliche Einheit von Gott und Welt, während das Christentum die Natur wieder entgötterte und den Rückzug aus der Welt predigte. In der Phänomenologie von 1806 und Enzyklopädie von 1817 tritt sie selbständig als Kunstreligion zwischen natürliche

und offenbare Religion und noch in der Religionsphilosophie wird sie bei der Abstufung der geschichtlichen Religionen über das Judentum gestellt.

Nicht minder verwirrend als das griechische Element erwies sich der Freiheitskultus der damaligen Zeit. Es ist zwar höchst charakteristisch, daß Hegel mit der dualistischen Moral Kants nie sympathisierte, sondern das sittliche Freiheitsprinzip sich ihm unter der Hand zur Denk- und Gewissensfreiheit spiritualisierte. Aber damit war die ganze Leidenschaft nur vom Äußern ins Innere verlegt, als Hegel sich in der Schweiz daran machte, seine aggregatmäßig durcheinander liegenden Überzeugungen zum erstenmal an dem theologischen Stoffe zu erproben. Mit Recht machte er Kant, dessen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eben erschienen war, zum Revisor all des überkommenen religiösen Vorstellungsballastes. Aber zugleich verlor er sich dabei in Einseitigkeiten. Die Juden sind ihm ein verächtliches Sklavenvolk, das sich als Repräsentant des kategorischen Imperativs in Buchstaben- und Knechtschaftsdienst dem orientalischen Despotismus seiner Könige feige unterworfen habe. Daher die untergeordnete, völlig verkannte Stellung des Judentums in der Religionsphilosophie. Günstiger stand es mit der Betrachtung unter griechischem Maßstabe. Die Idee der Gottmenschheit tritt jetzt zum erstenmal auf; Christus stellt die vollkommene Lebensverbindung des Endlichen mit dem Unendlichen dar, die völlige Inkarnation der göttlichen Substanz. Es ist bemerkenswert, daß Hegel so noch vor Schleiermacher mit ganz ähnlichen Mitteln wie dieser der Zweinaturenlehre der damaligen Orthodoxie ein Ende gemacht hatte. Die Auffassung, wonach das Evangelium Christi in der Sündenvergebung als „in der Liebe versöhntem Schicksal“ bestanden habe, ist insofern später geblieben, als mit dem Geiste Christi durch die Liebe als der Analogie des Geistes das Leben mit der Welt versöhnt gedacht wird. Ebenso bildete die magisch-mysteriöse Anschauung von den Sakramenten als eine Folge griechischen Geistes den Übergang zur reinen Mystik der späteren Zeit. Zugleich rückt das Christentum in weltgeschichtlichen Zu-

sammenhang: die Zertrümmerung der individuellen Staatengebilde durch den römischen Cäsar wird seine unerläßliche Voraussetzung; es ist scharf zu scheiden zwischen Religion Christi und christlicher Religion; das Urchristentum ist eine Restitution des jüdischen Geistes (Ansatzpunkt der Tübinger Schule).

Sonst ist nichts Bleibendes bei der Inangriffnahme der theologischen Arbeit herausgesprungen, vielmehr hatte die sonstige aufklärerisch moralisierende Manier eine bedenkliche Leere in Hegel zurückgelassen. Es war nicht mehr weiterzukommen mit einzelnen Reflexionen unter fremden Maßstäben, die keinem Ganzen der Anschauung entnommen waren; es mußte der Blick in die große Weite und Breite einer Weltanschauung gewonnen werden, um eine einheitliche und umfassende Betrachtungsweise möglich zu machen. „Ich war im Begriff, es mir . . . . deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern.“ [1]) Das war in der Tat der springende Punkt. Mit dem deus ex machina Kants war nichts anzufangen, Hegels Natur verlangte nach einem nahen und nicht nach einem fernen Gott. Gegenüber der Kantischen Gebundenheit an die Nüchternheit und Kälte der phänomenalen Welt hatte er mit Plato glauben gelernt an ein unwandelbares, übersinnliches Ideenreich, das über alle empirische Unzulänglichkeit erhebt, und mit Spinoza hatte er zugleich diese göttlichen Wesenheiten in der bunten Mannigfaltigkeit des Allebens lieben gelernt. Daraus erklärt sich, wie Hegel nun mit einem Male den romantischen Intuitionen Schellings sich hingeben konnte, und die erste Systembildung ganz solchen Charakter trägt. Das Universum als schöner, lebendiger Kosmos stellt den Prozeß, die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes dar, welcher in der Natur außer sich, in der „Sittlichkeit“ für sich ist. Religion wird mit ästhetisch-romantischem Akzent definiert als die „Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen — denn dies sind nur Produkte der bloßen Reflexion und als solche ist ihre Trennung absolut —, sondern vom end-

[1]) Kuno Fischer, a. a. O. S. 13.

lichen Leben zum unendlichen Leben“.[1]) Aufgabe der Philosophie ist, „in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern.“ [2]) Religion und Philosophie gehen Hand in Hand und bilden den Höhepunkt der menschlichen Lebens- und Geistestätigkeit. Damit war trotz aller romantisch verschwommener Anhängsel Zentralidee und Triebkraft für alles weitere Schaffen gewonnen: die Einheit des Endlichen und Unendlichen in Leben und Sein aller Dinge. Die Religion war Weltproblem geworden und zugleich Brennpunkt für das werdende System. Aber auch die Natur Hegels hatte durch den Kultus des beweglichen Lebens die beste Bereicherung erfahren, gegenüber einem einseitigen Totalisieren des logischen Denkens die Fähigkeit hypothetischen Anempfindens und Nacherlebens, die Unmittelbarkeit intuitiv-orignellen Erfassens. Das wurde nicht nur wichtig für die richtige Wertung der individuellen Geschichtsgestaltungen in der langen Reihe der Menschheitsgeschichte, wie es auch für die Betrachtung der Religionsgeschichte nötig wurde, sondern auch für die Assimilation von Logischem und Lebendigem, Abstraktem und Konkretem, wie sie für die Persönlichkeit des Schöpfers eines derartigen Systems erforderlich war.

III. Die Konsolidierung der Anschauungen.

Bis jetzt sind alle Ansatzpunkte zur Verselbständigung von Charakter und Anschauung Hegels gegeben, es folgt ein Zerschlagen der fremden Schalen, die sich mit angehängt hatten, und ein energisches Ausziehen der vorgezeichneten Hauptlinien. Seit 1803 datiert die Absage an die regellose Denkart Schellings, eine nochmalige Orientierung in den verschiedenen Philosophien und dann eine tatkräftige Arbeit. Der Glaube an die göttliche Schöpferkraft der Vernunft und

[1]) Rosenkranz, a. a. O. S. 94f. [2]) Ebenda S. 96.

deren Allwirksamkeit im Ganzen des Universums und die Hoffnung auf Erreichen der Wahrheit durch Aufsuchen und Finden der Spuren der Gottheit in allem Endlichen gaben dem Streben dieses Philosophen eine Unruhe und Rastlosigkeit und doch zugleich eine Ruhe und Stille durch das Bewußtsein, im Absoluten verankert zu sein. Denn das Absolute ist ihm nicht wie Schelling die Indifferenz von Subjekt und Objekt, immer nur stückweise erscheinend, sondern das erfüllte und konkrete Allgemeine, Gott als das Eine alle Wesenheiten umfassende Subjekt, das im Christentum als religiöse Versöhnung mit der Welt unmittelbar gegenwärtig ist und in der Philosophie vermöge der Gottesgabe der Vernunft völlig nachgedacht werden kann. Religion wird Philosophie und Philosophie Religion.

Es war prinzipiell nichts Neues, was Hegel gab. Schon einmal hatte der Neuplatonismus die Formen des Denkens ins All projiziert, statt einer kühn die Gegensätze überspringenden Aneignung der Ideen, wie bei Plato, hatte Aristoteles mit der Kontinuität der Vernunftentwicklung die Stetigkeit und Vermittlung des Forschens gelehrt; seitdem wurde die Wahrnehmungs- und Erkenntniswelt des Menschen unendlich bereichert, die neuere spekulativ-idealistische Philosophie hatte das alte Problem des Verhältnisses von Denken und Sein von neuem gelöst und die Gegensätze von Freiheit und Notwendigkeit, Innerem und Äußerem zu relativen gemacht. Wirklich schien nur noch eine konsequente Fortführung der ganzen Linie bis zu Schelling und über ihn hinaus notwendig zu sein, um das System des Absoluten zu erreichen. Diese geschichtliche Genesis muß beachtet werden, um zu verstehen, daß die Hegelsche Arbeit kein willkürliches Unterfangen war, sondern das Sichausleben einer von lange her sich potenzierenden Kulturkraft, die aber eben in ihrer Überspannung ihre geschichtliche und ideelle Notwendigkeit erwies. Die Stellung der Religion in dem Universalismus der Betrachtung war geschichtlich auch schon angedeutet. Zur intellektuellen Gottesliebe eines Plato und Spinoza schien die deutsche Mystik, welche Hegel schon in der Schweiz, namentlich in ihrem Hauptvertreter Eckhart, mit Begeisterung studiert

hatte, eine willkommene Ergänzung zu sein. Wurde durch jene die Religion mit einer bestimmten Metaphysik in das Ganze des Geisteslebens gerückt, so behauptete sie hier ihr selbständiges Gebiet im unmittelbaren Verkehr mit Gott. Auch der psychologische Begriff der Religion, Entstehung und geschichtliche Formation derselben schienen jetzt sicherer festzustellen zu sein durch die Erschließung der morgenländischen Kulturen, die Hegel, angeregt durch die Zeitbestrebungen eines Herder und Goethe, eifrig studierte.[1])

Diese Konsolidierung der Anschauungen wäre unmöglich gewesen ohne eine gleichzeitige Aufnahme der Arbeitsstimmung von den Hauptvorbildern. Nichts ist törichter, als zu glauben, Hegels Arbeit hätte nur immer in theoretischem Logisieren bestanden. Unsere heutige Forschungsweise ist so durchaus andersartig geworden, daß es nicht angeht, ihren Maßstab einfach auf jene eigentümliche Denker wie Hegel zu übertragen. Hegels Schaffen will wie das eines Plato und Spinoza gewertet sein, um verständlich und achtungswert zu werden. Dadurch daß der ganze religiös-sittliche Werdeprozeß weniger von außen nach innen vor sich ging, sondern der Initiative des Welt und Menschen überschauenden Subjekts anheimgegeben war, dadurch wurden auch die einzelnen Lebensgebiete ganz vom Denken beherrscht, und es entsteht ein Typus von Intellektualismus, in welchem theoretische und praktische Triebe ganz parallel streben. Aller Denkfortschritt ist also eine Tat des ganzen Menschen, eine Wendung des Lebens vom Nächsten und Unmittelbaren zur ehernen Notwendigkeit der Denk- und Lebensgesetze. Wo es sich vollends darum handelt, in allen Dingen das wesenhafte Sein, in allem lebendigen Geisteswerden die unwandelbare Substanz aufzusuchen und all dies auf ein absolutes Leben in und außer dem eigenen Subjekt zu beziehen, da wird eine Erhebung über alle partikularen Zwecke nötig, ein Negieren aller natürlich-egoistischen Triebe, die höchste Anspannung des sittlichen Willens, um im Innersten und

[1]) An religionsgeschichtlicher Literatur standen Hegel zur Verfügung: Meiners, Grundriß der Geschichte aller Religionen. Lemgo 1785. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt. Heidelberg 1810.

Wahrsten seines Wesens mit Gott eins sein zu können. Rührend schreibt Hotho von seinem Freunde: „Der rastlose Drang, den frühen Keim glücklich entdeckter Wahrheit immer reicher und tiefer, immer strenger und unabweisbarer zu entfalten, hatte die Stirn, die Wangen, den Mund gefurcht.“[1]) Dazu kam bei Hegel das fast eigensinnige Streben, sich immer nur in reinen Denkformen auszudrücken, was seinen Ausführungen leicht einen trockenen, kalten Charakter gibt und das sittliche Ringen wie den Arbeitsaffekt nicht mehr erkennen läßt. Das Beherrschen der Welt von dem einen Zentrum des Denkens aus wird aber erst recht begreiflich bei der durch und durch optimistischen Natur Hegels. Es war von jeher das Charakteristikum eines einseitigen Idealismus, daß kein Verständnis für den Zwiespalt in Natur- und Geistesleben vorhanden war. Hegel hat nie die überwältigende Macht der Übel und des Bösen an sich selbst erfahren, und wie er war, so war sein Anblick der Welt. Bei allem Prävalieren des Denkelementes war also Hegel eine in sich durchaus geschlossene und einheitliche Persönlichkeit, für welche die Seelenkräfte nicht auseinander fielen, sondern stets in harmonischer Symphonie wirksam waren. Für die Religionsphilosophie muß immer wieder betont werden, daß bei allem Denken der Religion für Hegel das Gefühl stets Begleiterscheinung war und in der unio mystica des Glaubens erst recht zur Wirksamkeit kam. Selten freilich läßt sich der Religionsphilosoph mit solcher Innigkeit über seinen Gegenstand aus wie zu Anfang der Vorlesungen: „Dieser Gegenstand ist der höchste absolute, diejenige Region, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe .... In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt.“[2])

[1]) „Vorstudien für Leben und Kunst.“ Stuttgart 1835. S. 383.
[2]) 1 3f.

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeinen Agentien im philosophischen Systeme.

I. Die grundlegenden Voraussetzungen.

Unser Bewußtsein bezieht sich, indem es etwas weiß, auf ein Anderes und nimmt dieses in sich selbst auf. Indem es in dieser seiner Gegenständlichkeit selbst wieder zum Gegenstand des Wissens gemacht wird, entsteht das Selbstbewußtsein. Nichts ist uns aber gewisser als unser eigenes Selbst. Deshalb zweifeln wir auch an der Wahrheit des phänomenalen Gegenstandes, wir negieren ihn als solchen, behaupten ihn aber wieder in seiner Idealität im Selbstbewußtsein. Diese Tat kann nur die Vernunft vollziehen, welche in Subjekt und Objekt gleiche Gesetze erkennt und beide im Denken miteinander versöhnt. So tritt anstelle des Dualismus von Denken und Ausdehnung der Monismus des Gedankens. Die Vernunft als das Denken des Allgemeinen, in welchem alles Besondere enthalten ist, ist das höchste Prinzip alles Seins. Sie unterscheidet sich von der empirischen Reflexion dadurch, daß sie nicht nach den äußeren Merkmalen des Phänomenalen, sondern nach dem Ansich des Dinges als dessen wahrhaftem Sein forscht. Dieses reine Denken, das von allem sinnlichen Sein und Vorstellen abstrahiert, macht die höchste Würde und Bestimmung des Menschen aus. Will aber das Denken Subjekt und Objekt nach gemeinsamen Kategorien umfassen, so muß

es seinerseits wieder die Voraussetzung machen, daß in allem Sein gleichermaßen Vernunft herrsche. Das führt zu dem bekannten Satze: „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich.“ Der erste Teil bedeutet eine vernünftige Weltordnung, der zweite leitet uns hinüber zu dem Gedanken, daß in dem vernünftigen, spekulativen Erkennen die absolute Wahrheit als die einzige Wirklichkeit sich selbst erfaßt. Da nämlich die Vernunftgesetze in Natur und Geist dieselben sind, denken wir nicht nur unser eigenes Wissen, sondern auch zugleich die Objekte desselben. Das Denken ist also allem Sein immanent, Form und Inhalt sind identisch.

Was sich dem philosophischen Denken als absolute Wahrheit herausstellt, ist Gott. Darum lassen sich die obigen Aussagen über die Vernunft einfach auf Gott anwenden. Die Objektivität Gottes ist für das Bewußtsein unmittelbar und evident gegeben. Gott ist das einheitliche Prinzip alles Seins, das Universum eine Selbstdarstellung, Offenbarung seines Wesens. Gott ist also als Vernunft der Welt immanent, nichts geschieht ohne ihn, alles durch ihn. Da Gott in Natur und Geist ein und derselbe ist, so sind Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis identisch. Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis ihrerseits liegt wiederum in dem angeborenen Gottesbewußtsein, das, als Keim in der menschlichen Vernunft ursprünglich vorhanden, nur entwickelt werden muß. Dieses Entwickeln des Gottesbegriffs ist aber nicht ein schöpferisches Denken, sowenig die Selbsterkenntnis eine kalte Operation des Verstandes ist, sondern ein Reproduzieren der von aller Sinnlichkeit abstrahierten Wahrheit als der wahrhaft göttlichen Substanz im Menschen. Damit ist die Einheit von philosophischer und religiöser Betrachtung im allgemeinen gewonnen.

II. Die systematischen Entwicklungsprinzipien.

Hat alles Erkennen die Selbsterkenntnis zur Voraussetzung, so erweitert sich die Betrachtung über die Vernunft

zum Thema des Geistes. Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft sind ja für sich nur Abstraktionen, an sich aber haben sie nur in der Totalität des Geistes Existenz. Der Geist, das Ich, ist aber an und für sich, wie gezeigt wurde, die absolute Wirklichkeit, das sich selbst tragende, absolute, reale Wesen, sich selbst Inhalt und Form. Es entstehen also folgende Fragen:

1. Worin besteht die Tätigkeit des Geistes und welches sind seine Erfahrungen?
2. Welche Gesetze liegen ihm zugrunde?
3. Welches ist sein Dasein?

Die erste Frage beantwortet die „Phänomenologie des Geistes“, die zweite die „Logik“, die dritte die „Natur- und Geistesphilosophie“.

1. Wollen wir die Prinzipien entwickeln, nach welchen der Geist sein System aufrollt, so ist der tragende Grund derselben eben die Beschaffenheit der Geistestätigkeit. Indem der Geist sich selbst bestimmt, setzt er sein Ich als das Allgemeine in dem Besonderen des Objekts, um es, durch dieses gereinigt, als individuelles Einzelnes wieder zurückzunehmen. Omnis determinatio est negatio, sagt schon Spinoza. Wir haben noch einen Schritt weiter zu gehen und diese Negation wieder zu negieren, so erhalten wir die absolute Negativität oder den wahren Begriff in seinem Anundfürsichsein. Aus dieser Analyse ergeben sich also folgende Schemata für die Geistestätigkeit: These, Antithese, Synthese; an sich, für ein anderes, an und für sich; Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit; Insichsein, Außersichsein, Zurückgekehrtsein. Das Denken ist also eine kontinuierliche Tätigkeit nach diesen Schemata, ein endloser Prozeß der Gedanken. Da aber das vernünftige Denken nicht nur eine Bewegung an sich selbst ist, sondern die Identität von Form und Inhalt, so ist auch der ganze Kosmos nichts als ebendieselbe Gedankenbewegung des Geistes, die absolute Negativität ist auch sein Gesetz, seine Substanz nicht eine starre Ruhe, sondern eine kontinuierliche Entwicklung. Diese ist ein Gesetz alles Seins, aber nicht Entwicklung nach dem Kausalnexus, sondern nach dem idealen Begriff der contradictio in subjecto. Will man

daher die Unmittelbarkeit aller geistigen und materiellen Erscheinungen beweisen, so kann ein solcher Beweis nur darin bestehen, daß man den Begriff des Gegenstandes mit sich selbst vermittelt. Diese Tätigkeit nennt man die dialektische Methode, welche dem systematischen Entwickeln die Wahrheit gewährleistet. Die Wahrheit ist nur im Systeme wirklich; denn ihre Notwendigkeit liegt in der dialektischen Begründung, und soweit Notwendigkeit, soweit Wissenschaft.

Bis jetzt war nur dogmatisch von dem vernünftigen Geiste die Rede; es gilt jetzt, diesen Begriff herzuleiten und dadurch näher zu präzisieren. Die Geschichte des menschlichen Geistes zeigt dem vernünftigen Erkennen, wie eine Wahrheit sich an der andern stößt und so ein dialektischer Progreß hervorgerufen wird, bis die mit der Vernunft identische Wahrheit gefunden ist. Die „Phänomenologie“ konstatiert als Hauptstufen der psychologischen Entwicklung des Geistes: unmittelbare Einheit von Bewußtsein und Gegenstand, Getrenntheit von Subjekt und Objekt, Versöhnung derselben im absoluten Geiste. Der Geist ruht also nicht, bis er zur Versöhnung mit sich selbst kommt, und dies geschieht dadurch, daß der Begriff des Geistes durch die Unzulänglichkeit der unteren Stufen von selbst bis zur obersten und vollkommensten getrieben wird. Das ist der wichtige Begriff der Erfahrung als einer rationalen Dialektik des Geistes. Der endliche Geist, welcher die Äußerlichkeit und Zufälligkeit der endlichen Formen als seinem Wesen inadäquat erkannt hat, ist in den absoluten Geist aufgehoben, welcher in der Idealisierung der Äußerlichkeit sich selbst in seiner Innerlichkeit zum Gegenstand geworden ist.

2. Bis jetzt schien es so, als sei der höchste Begriff, der absolute Geist, wesentlich Resultat der menschlichen Entwicklung, aber der bisherige Beweisgang leidet an Einseitigkeit. „Diese ist, daß in ihm eine schiefe, falsche Bestimmung liegt, nämlich die, daß wir von etwas anderem anfangen, entweder vom logisch Abstrakten oder von der konkreteren Natur, vom endlichen Sein, und weil wir so von anderem anfangen, der Inhalt als nicht absolut erscheint, sondern als Resultat. Diese Seite scheint der Gang an sich

zu haben, die absolute Wahrheit soll aber nicht Resultat sein, sie ist das schlechthin erste, die absolute Erfüllung, in der alles nur Moment ist .... Näher ist dies so bestimmt, daß eben der Erste, entweder die logische Abstraktion des Seins oder die endliche Welt, dies Erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende in dem Resultat selbst gesetzt wird als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares, daß es degradiert wird vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee wie der Natur und des endlichen Geistes.“ [1]) Das absolute Wissen als das Erste alles Seins ist aber noch in abstrakter, leerer Subjektivität; erst wenn die Fülle der wesenhaften Objekte Gegenstand des absoluten Wissens wird, wird dasselbe inhaltsreich, konkret. Das zeigt die „Logik“. Sie vermittelt die Ideen, welche die Erscheinungswelt erfüllen, mit sich selbst im abstrakten Elemente des Denkens. Ihren Inhalt bilden also die reinen Wesenheiten als die Entwicklungsfaktoren des natürlichen und geistigen Lebens; die Logik schließt somit die Metaphysik ein. Diese logischen Kategorien wollen nicht als subjektive Denkformen, analog den Kantischen, auch nicht als Abstraktionen von der Sinnenwelt, sondern als eine Explikation des reinen, konkreten Selbstbewußtseins aufgefaßt sein; sie sind also etwa mit der Ideenwelt Platos zu vergleichen. Abstrakt ist der Inhalt der Logik, insofern er noch ohne Manifestation, rein transzendent und präexistent gedacht ist, aber noch keine Realität hat, sondern erst durch die Besonderung der Totalität und Allgemeinheit in Natur und Geist Wirklichkeit und Dasein erhält. Unter den drei Hauptkategorien Sein, Wesen, Begriff nimmt der letztere die höchste Stelle ein. Er ist nicht unmittelbare Beziehung auf sich selbst, auch nicht durch ein anderes vermittelt, sondern durch sich selbst; er hat an der Negation seinen Inhalt und ihr dadurch konkretes Subjekt Als solches entwickelt er sich im Elemente des reinen Denkens durch das Objekt zur absoluten Idee, in der konkreten Welt durch die Objektivität zum absoluten Geiste. Die absolute

[1]) I 132. Zugleich eine Probe von der Schwerfälligkeit und Umständlichkeit der Hegelschen Sprache.

Idee der Logik enthält die Totalität aller Wesenheiten in ihrer Einheit, ist aber noch nicht absoluter Geist, sondern nur die Denkform dafür. Ebenso ist scharf zu unterscheiden zwischen Gott als Idee, wie er mit dem Logos zu vergleichen ist, und Gott als Geist, welcher erst den Vollbegriff Gottes ausmacht.

3. Die Logik als absolute Form und absoluter Inhalt enthält das Wesen der Natur und des Geistes schon in sich. Es fragt sich nun, wie sich die bis jetzt als grundlegend erkannten Gedankenbestimmungen: Begriff, Idee, Geist zu ihrem Dasein verhalten. Der Begriff ist bereits als wesentliches Subjekt charakteristiert, d. h. als freie, unbedingte, alles in sich begreifende Einheit und Allgemeinheit, sich selbst unterscheidend und bestimmend. In der Selbstunterscheidung liegt die Notwendigkeit, ein Anderes zu setzen, um durch dieses für sich selbst zu sein. Das fordert die Triplizität der Methode. Die Natur ist der Begriff in seinem Anderssein, der Geist der Begriff in seinem Anundfürsichsein. Da die Einheit von Begriff und Objekt die absolute Idee ist, so können Natur und Geist auch unter dieser Kategorie angeschaut werden. Die absolute Idee „entläßt sich“ frei und erhält in der Natur ihr unmittelbares Dasein. Sie belebt die Natur als das vernünftige, göttliche Element, ist aber in derselben in ihrem Außersichsein, weil die starre Äußerlichkeit von Raum und Zeit sie nicht zur Reflexion in sich kommen lassen. Darum hebt die Idee die Natur im Geiste auf, um in der vorstellenden Tätigkeit des endlichen Geistes alle Äußerlichkeit zur Innerlichkeit werden zu lassen und im absoluten Geiste schließlich ganz bei und in sich zu sein. Damit sind wir wieder beim absoluten Geiste als Resultat angelangt, und dieser ist ebenso das absolut Erste. Wie er sich als solcher zu den bisherigen Entwicklungsprinzipien verhält, ist der grundlegende Punkt, wo sich die Kommentatoren Hegels scheiden und wird deshalb mit Hegels Worten wiedergegeben: „. . . so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee wie der Natur und des endlichen Geistes“.[1]) „Denn das schon in der einfachen

[1]) I 132.

logischen Idee enthaltene Erkennen ist nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für sich selbst vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geist, sondern bloß dessen Möglichkeit.“ [1]) „. . . vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt und dieser das absolut Erste. Er bringt sich selber aus der Voraussetzung, die er sich macht, aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d. h. die wahre Gestalt des nur in sich und des nur außer sich seienden Geistes.“ [2])

Alle bisherigen Prinzipien sind also nur Momente in Sein und Werden des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist das durchgehende Thema der Hegelschen Philosophie; er ist Anfang, Mitte und Ende. Aus seinem Wesen resultieren alle Entwicklungsfaktoren des Universums; alles, was wird und ist, hat in ihm Ur- und Lebensgrund. Der absolute Geist setzt sein eigenes Selbst in der Natur, ist aber in der Äußerlichkeit und Zufälligkeit der natürlichen Formen nicht in der ihm adäquaten Existenz, ringt sich deshalb durch zum endlichen Geiste (Anthropologie und Psychologie), muß sich seinem Wesen nach gegenständlich machen im objektiven Geiste (Recht, Moral, Sittlichkeit), um schließlich das Entgegengesetztsein der Objektivität in der Innerlichkeit des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie) zu versöhnen. Dieser ganze Prozeß ist eine Selbstoffenbarung des absoluten Geistes: „α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; — β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; — γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit der Fülle.“ [3]) Diese Explikation Gottes ist ferner in sich notwendig und in der Notwendigkeit frei. Da der Begriff wesentlich Subjekt ist, so vermittelt er sich mit sich selbst, indem er seinen ewigen Inhalt, ungehindert durch äußere Einflüsse, frei darstellt und in seiner Manifestation nur

---

[1]) VII 14. [2]) VII 23. [3]) VII 2. Abteilung S. 449.

dadurch frei ist, daß er dabei mit sich selbst identisch bleibt. Der Geist negiert alle Äußerlichkeit des endlichen Daseins, gibt sich selbst einen freien, allgemeinen Inhalt und hat dadurch ewige Notwendigkeit und reale Freiheit. Durch dieses Verhältnis von Notwendigkeit und Zufälligkeit ist auch das von Unendlichkeit und Endlichkeit bestimmt. Unendlich ist, was sich als ein notwendiger Ausfluß des ewigen Inhaltes ausweisen kann, endlich, was zufälligen, äußeren Ursachen entspringt. Damit stehen wir bereits in der Religionsphilosophie, und es ist als Übergang nur noch ihr Standort zu markieren. Der absolute Geist hat sein Dasein in Kunst, Religion und Wissenschaft. In der Kunst ist das Absolute unmittelbar da in Form der Anschauung, in der Religion vermittelt es sich in der Form der Vorstellung, in der Wissenschaft oder Philosophie ist es vermittelt und unmittelbar zugleich im Elemente des reinen Denkens. Anschauung, Vorstellung, Denken — das ist ja die Trias aus der Hegelschen Psychologie.

Dritter Abschnitt.

Darstellung der Religionsphilosophie.

Einleitung.

A. *Allgemeiner Begriff der Religionsphilosophie.* In dem berühmten Hymnus auf die Religion bezeichnet Hegel den Gegenstand der Religionsphilosophie als den Brennpunkt alles Lebens, als das höchste Gut des Menschen. Es folgen die Grenzbestimmungen.

1. Verhältnis von Philosophie und Theologie. Religion und Philosophie haben denselben Gegenstand der Betrachtung: das Absolute, die objektive Wahrheit, Gott. — Das haben bereits die Agentien der Religionsphilosophie gezeigt. — Religion wie Philosophie sind Gottesdienst, aber beide auf eigentümliche Weise. Die Versöhnung dieser Betrachtungsweisen, wie sie im Altertum und Mittelalter stattgehabt hat, aber in der Folgezeit wieder zerstört wurde, hat in der zeitgenössischen Theologie wieder Anknüpfungspunkte gefunden. Die natürliche Religion des Rationalismus hat die Dogmen für irrelevant erklärt, die Offenbarungsreligion des Supranaturalismus betont mit Recht die unmittelbare Glaubensgewißheit, das Zeugnis des Geistes im Geiste. Andrerseits sind die Zeitströmungen unzulänglich. Die Vernunfttheologie will nur wissen, daß Gott ist, nicht was er ist; Gott ist ihr ein Abstraktum, das höchste Wesen leer und tot. Das Bedürfnis des Geistes ist es aber, „die Wahrheit zu suchen, sie ist kein Leeres, sie ist ein Kon-

kretes, eine Fülle von Inhalt.“ [1]) Die Theologen, denen aller Inhalt der Religion zu historischen Materien erstarrt, gleichen „Comptoirbedienten eines Handelshauses, die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, ohne eigenes Vermögen zu bekommen“. [2]) Selbst den Inhalt der historischen Dogmen lösen sie mit ihren kalten Räsonnements in Nichts auf, statt deren Wahrheitsgehalt und Notwendigkeit aufzuzeigen. Die Supranaturalisten befinden sich in einer Täuschung; indem sie Gott unmittelbar erfahren, müssen sie auch einen bestimmten Inhalt aussagen können. Die Gefühlstheologie endlich verzichtet mit dem energischen Festhalten partikularer Meinungen und Gefühle auf die Gemeinschaft der Vernunft und des Geistes. Die Religionsphilosophie wird die Möglichkeit einer Versöhnung von Religion und Philosophie erweisen.

2. Verhältnis der Religionsphilosophie zur übrigen Philosophie. Im allgemeinen ist der Gegenstand derselbe, das Absolute als reine Gedankenbestimmung, als logisches Wissen von Gott. Allein die bisherige Entwicklung des Systems hat Gott nur dargestellt als absolute Idee (Logik) und in seinen inadäquaten Manifestationsformen (Natur und endlicher Geist). Das Resultat war immer der absolute Geist als die höchste logische Potenz Gottes. Indem die Religionsphilosophie dieses Resultat zum Anfang macht, weil Gott „ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist“ [3]), spezialisiert sie ihr Thema gegenüber der übrigen Philosophie dahin, daß Gott in der Idee und seinem konkreten Dasein wesentlich als absoluter Geist zu fassen ist. Da nun, wie wir später erfahren, das Bewußtsein des absoluten Inhaltes in der Religion noch vor dem absoluten Wissen in der Philosophie gegeben war, so kann der Gegenstand der Religionsphilosophie nicht bloß die Natur Gottes sein wie in der theologia naturalis, sondern die Religion überhaupt.

3. Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven Religion. Vernunftreligion und Offenbarungsreligion oder Kirchenglauben können nicht schlechthin verschieden sein,

[1]) I 22. [2]) I 23. [3]) I 18.

da es nicht zweierlei Vernunft, göttliche und menschliche, als Gegensätze geben kann. Vielmehr ist doch auch die Religion ein Erzeugnis des göttlichen Geistes im Menschen und nicht bloßes Menschenwerk. Also muß auch Glauben und Wissen zu vereinigen sein.

B. *Vorfragen. Möglichkeit einer Religionsphilosophie.* Es ist Torheit, zu sagen, Glaube an eine übernatürliche Offenbarung und Glaube an freie philosophische Untersuchung könnten unbehelligt nebeneinander existieren. „Es ist ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegenteil überzeugt hat . . . Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so geteilter, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht.“ [1]) Schleiermacher nennt das Gefühl als Quelle der Gotteserkenntnis. Damit hat er die Religion auf das Gebiet der zufälligen Subjektivität bezogen, wo Gott „ein Produkt der Schwäche, der Hoffnung, der Furcht, der Freude usw.“ [2]) wird; er kann also nur seinen Gott beweisen, nicht Gott an und für sich. Da aber die Wissenschaft sich auf dem allgemeingültigen Boden des Denkens bewegt, so ist eine Religionsphilosophie nur auf diesem möglich. Doch den Haupteinwurf macht Kant. Das Erkenntnisvermögen müsse erst untersucht werden. Allein wenn wir erkennen, so begreifen wir doch vernünftig, und eine vernünftige Tätigkeit vorher zu untersuchen, ohne vernünftig zu sein, ist doch unmöglich. Die Vernunft kann nur zugleich mit ihrem Inhalt untersucht werden, also auch das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Vernunft nur innerhalb der Religionsphilosophie selbst. Wer sich in Sachen der Religion überzeugen lassen will, muß seinen Standpunkt schon innerhalb der Religion genommen haben. Endliche Kategorien, wie die Gegensätze von Unendlichem und Endlichem, dürfen einen religiösen Menschen nicht mehr alterieren; er muß die unendliche Vernunft als das absolute Prinzip aller Endlichkeit erkannt haben, nur dann ist er zu überzeugen.

C. *Einteilung.* Wie ein Baum in seinem Keime bereits

---

[1]) I 26. [2]) I 27.

als Entelechie enthalten ist, so ist auch der Begriff die Substanz eines Gegenstandes, die sich in einzelne Bestimmtheiten expliziert und aus den einseitigen Besonderungen wieder zur Einheit mit der Idee des Begriffs zurückkehrt. Damit ist die Triplizität der Betrachtung gegeben: der Begriff der Religion, die bestimmte Religion, die absolute Religion. Der Begriff der Religion ist nur im allgemeinen an sich, er besondert sich gemäß der ihm immanenten Notwendigkeit in die Endlichkeit und Beschränktheit der bestimmten (geschichtlichen) Religionen und erreicht in der absoluten Religion (Christentum) die Einheit mit der absoluten Idee. Die drei Hauptteile haben nach der dreifachen Seinsweise des Begriffs wieder je drei Unterteile. Der Begriff der Religion ist zuerst an sich Allgemeinheit, welche alle Besonderheit enthält, also substantielle Einheit, Religion als Idee, absoluter Geist = „Gott". Die Realität des Geistes ist dann das menschliche Bewußtsein, welches sich auf Gott als einen Gegenstand noch ohne bestimmten Inhalt bezieht und zwar in den auch noch unbestimmten Formen des Gefühls, Vorstellens, Denkens. Das ist das Gottesbewußtsein oder „die Religion als solche". Das dritte ist das Aufheben der Trennung von Subjekt und Objekt, der tätige Zusammenschluß beider im „Kultus". Indem der Geist sich manifestiert, legt er seinen Begriff in dessen Bestimmtheiten auseinander, welche in stufenmäßigem Entwicklungsprozeß Momente der Wahrheit enthalten, aber noch nicht die absolute Idee der Religion erreichen. Die Stationen dieses Weges sind die bestimmten Religionen. Das menschliche Bewußtsein ist dabei das notwendige Material des Geistes, zu seiner Freiheit zu gelangen, und diese Selbstbefreiung des göttlichen Geistes bewirkt, daß die Religionen nicht zufällig aufeinander folgen, sondern in ihrem Entwicklungsgange durch den Begriff des Geistes determiniert sind. Der Maßstab der Betrachtung ist die Religion selbst, also die drei Seiten: Gott, Gottesbewußtsein, Kultus.[1]) Der dritte

[1]) Es wird sich herausstellen, daß dieser Maßstab kein dreifacher ist, sondern daß die subjektive Gottesvorstellung und ihre Anwendung im Kultus immer dem jeweiligen metaphysischen Gottesbegriff entspricht.

Teil der Religionsphilosophie hat zu zeigen, wie der Geist alle seine notwendigen Entwicklungsformen, die Momente der Wahrheit, in idealer Einheit zusammenfaßt, dadurch die Endlichkeit und Beschränktheit überwindet und in der absoluten Religion zu sich selbst kommt und sich selbst offenbar ist.

Erster Teil. Der Begriff der Religion.

A. Von Gott.

Im Gegensatz zu seiner sonstigen Methode schien es Hegel wohl zu Anfang der Vorlesungen aus pädagogischen Gründen zweckmäßiger zu sein, seine Gedanken nicht in synthetischer Geschlossenheit, sondern in Anknüpfung an empirisch Gegebenes analytisch zu entwickeln. Die gewöhnliche Vorstellungsweise von Gott als dem absolut Wahren und Wirklichen wird in den Begriff der Substanz und dieser wieder unter Berufung auf das voraufgehende System in den des Geistes aufgelöst. Diese knappe und für sich genommen vielfach lückenhafte Erörterung ist um so bedauerlicher, als vom Gottesbegriff alle folgenden Ausführungen abhängig sind. Derselbe enthält ja bereits den eingehüllten Begriff der Religion selbst, das Schema des Gottesbegriffs kehrt deshalb in der Entwicklung der historischen Religionen wieder. Um diesen Zusammenhang deutlich zu machen und ein aus dem übrigen System ergänztes, vollständiges Bild von dem Hegelschen Gottesbegriff zu erhalten, gehen wir von der Gedankenfolge der Vorlesungen ab und geben eine systematische Entwicklung.

Gott ist absoluter Geist. „Wenn wir sagen „Gott, Geist“, so sind das unbestimmte Worte, Vorstellungen.“ [1]) Geist ist also eine Vorstellungsform; sein Begriffsinhalt besteht aus den reinen Wesenheiten, wie sie die „Logik“ darstellt. Die drei Hauptbegriffe derselben: Sein, Wesen, Be-

[1]) I 51.

griff geben zugleich die Reihenfolge an, wie sich Gott in der bestimmten Religion offenbart. Gott ist das Sein. Alle Dinge existieren nicht selbständig, sondern nur in dem Sein Gottes, „so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei; . . . das Prinzipium des Seins in allem Dasein". [1]) Zweitens: Gott ist das Wesen; denn die Wahrheit des Seins ist das Wesen. Das Sein ist das Unmittelbare. Aber das Denken bleibt nicht bei diesem stehen, sondern sucht die Wahrheit alles unmittelbaren Seins, das Wesen. Dieses in seiner näheren Bestimmung ist das wahrhaft Wirkliche und die Wirklichkeit als Notwendigkeit gefaßt ist die Substanz. Die erste eigentliche Form des Absoluten ist also das Verhältnis der Substantialität. Der Begriff der Substanz, welcher den Pantheismus charakterisiert, ist vielfach mißverstanden worden, was Hegel wiederholt zurechtstellt. Indem gesagt wird, Gott sei das All, hat man gemeint, die unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz sei Gott, „Gott ist dies Alles, dies Papier usw." [2]). Nichts ist törichter. Weder dem Spinozismus noch den Emanationssystemen ist eine solche Unterstellung zu machen. Vielmehr ist Gott hier als der All-Eine, das Wesen der Dinge, die Allgemeinheit ihres Inhaltes gedacht. Aber doch mangelt der spinozistischen Substanz die Individuation, „die Reflexion in sich"; die beiden Attribute Denken und Ausdehnung, welche eine unendliche Realität ausdrücken, und die endlichen Bestimmtheiten oder Modi stammen nicht aus der Substanz selbst, sondern müssen ihr durch äußere Reflexion zugeschrieben werden. Die Substanz ist vielmehr die ganze, alles in sich fassende Wirklichkeit, die beständige und beharrliche Macht der Dinge. Die einzelnen Dinge, welche dem Wechsel unterworfen sind, sind nicht Teile, sondern Äußerungen, Manifestationen der Substanz, in der sie selbst untereinander in Einheit sind.

Drittens: Gott ist der Begriff. Das ist die höchste Bestimmung Gottes, in der alle vorhergehenden enthalten

[1]) III 166. [2]) I 54.

sind. Subjekt, Geist, Persönlichkeit sind zwar Synonyma, haben aber nicht die Weite jenes Ausdrucks. Hegel betont fast zum Überdruß immer wieder den Gedanken, daß von der starren, notwendigen Substanz Spinozas zum freien, sich bewegenden Begriff fortgegangen werden müsse. Unter dem Begriff ist natürlich nicht ein gewöhnliches Abstraktum zu verstehen, sondern da er Selbstbewegung ist, ist er Selbstunterscheidung, also Subjekt. Der Begriff ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein.“ [1]) Um klar zu machen, was Gott als Subjekt ist, bedarf es demnach nur einer Analyse des psychologischen Ich, da ja Gott nicht von wesentlich anderer Natur ist als der Mensch. Ich ist erstens reine auf sich beziehende Einheit, ohne Inhalt und Bestimmtheit. Als solches ist es Allgemeinheit. Zweitens ist Ich absolute Bestimmtheit, Einzelheit. Als solches ist es „individuelle Persönlichkeit“. Beide Ich sind aber nicht getrennt, sondern nur in Einheit miteinander zu begreifen. Das Einzelne kann nur vom Allgemeinen gesetzt und zugleich in ihm enthalten sein, das Allgemeine seinerseits kann ohne das Einzelne keine selbständige Existenz haben. Diese Erkenntnis gehört zu den höchsten Verdiensten Kants: „daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke oder des Selbstbewußtseins erkannt wird.“ [2]) Allein Kant hat die Einheit durch reflektierende Abstraktion von der Erscheinung der Dinge gewonnen, das „Ding-an-sich“ aber ist ihm verborgen geblieben; deshalb hat der Bewußtseinsinhalt auch nur subjektive Gültigkeit, keine objektive Wahrheit. Diese kann aber nur so gefunden werden, daß man nicht die Realität der Dinge, sondern den Begriff mit seinen Bestimmungen als das erste ansieht, in den Dingen selbst die Manifestationen desselben erkennt und so Denken und Ausdehnung überbrückt. So hat denn auch Gott als Begriff wesentlich zwei Bestimmungen: Allgemeinheit und Besonderheit. Allgemeinheit ist der durchaus übergreifende Begriff, in dem die Fülle des besonderen Inhaltes enthalten

[1]) Logik (Nürnberg) II 11. [2]) Ebenda S. 12.

ist. Das Allgemeine ist also konkret, lebendig, unterscheidet sich in seiner Besonderheit von sich selbst und bleibt in der Selbstunterscheidung bei sich. Daran liegt, daß Gott nur Einer ist (Monotheismus). Indem das Allgemeine sich in Besonderheiten zerlegt, ist diese Verendlichung kein Emanieren, sondern Gott bestimmt sich frei, ist schöpferische Macht. Fragen wir nach dem dabei stattfindenden innergöttlichen Prozeß, so kann dieser nur ein Denken sein.

Wir haben nun die höchste Bestimmung Gottes! Gott ist wesentlich Intelligenz, d. h. Selbstbewußtsein und Selbstunterscheidung. Subjekt, Subjektivität sind nur unbestimmtere Denkformen dafür, Persönlichkeit und Geist Vorstellungsformen. Schon dem Menschen legt Hegel das Prädikat „persönlich“ nur bei, insofern dieser frei und vernünftig ist.[1]) Sodann werden Denken und Freiheit überhaupt als Prinzipien der Persönlichkeit hingestellt: „Denken, das Prinzip der Freiheit und Persönlichkeit.“ [2]) „Die Freiheit ist unmittelbar Persönlichkeit.“ [3]) Schließlich wird auch Gott naturgemäß Person genannt. „Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich.“[4]) „Wenn nun aber das höchste Leben als persönlich bestimmt werden soll, so kann dies nur geschehen, wenn es als Intelligenz gefaßt wird.“ [5]) Ebenso ist auch „Geist“ eine Vorstellungsform zu „Intelligenz“. „Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjektivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist.“ [6]) — Das Verhältnis des absoluten Geistes zu seinen Manifestationen, Natur und Geist, wird bei der Darstellung der absoluten Religion näher erörtert werden. Hier ist hervorzuheben: „Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht in gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist.“ [7])

Während diese Bestimmungen über die Natur Gottes durch Aussprüche Hegels hinreichend gesichert zu sein scheinen, ist auf die Frage nach der Überweltlichkeit Gottes eine nicht

---

[1]) VII 2. Abt. S. 278. [2]) u. [3]) XVII 7. [4]) XVII 9.
[5]) XVII 169. [6]) I 269. [7]) I 134.

ebenso unanfechtbare Antwort zu geben. Auch hier wird die Schwierigkeit, in die individuellen Vorstellungsweisen hervorragender Philosophen einzudringen, nicht selten durch Substruktionen subjektiver Auffassungsarten einfach übersprungen. Widersprüche in philosophischen Systemen sind aber keine Seltenheit, sondern beinahe Regel, weil gewisse Gedanken oft bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt, zugleich aber wieder durch andere Gedankenreihen abgeschwächt werden. So scheint es uns auch bei Hegel nachgerade nicht mehr möglich zu sein, den Gegensatz von Theismus und Pantheismus auf eines dieser Prinzipien zu reduzieren, nachdem im Laufe der Zeit in der Tat für beide sehr gewichtige Gründe vorgebracht worden sind. Die eigentümliche Auffassungsweise Hegels kann sehr wohl derart gewesen sein, daß sie beide Anschauungen individuell vereinigen konnte. Hier bleibt dann allerdings nichts übrig, als sich bei dieser Überzeugung zu bescheiden und vor dem Unergründbaren großer Persönlichkeiten Halt zu machen. Die große Mehrzahl der heutigen Interpreten auf philosophischer Seite scheint allerdings zu der rein pantheistischen Auslegung hinzuneigen. Allein die Tatsache, daß sich Hegel zu seinen Lebzeiten entschieden zu den theistischen Grundsätzen der christlichen Theologie bekannt hat,[3]) ist doch nicht mehr, wie man früher getan, einfach auf Unwahrhaftigkeit zurückzuführen, sondern ist irgendwie plausibel zu erklären. Die Betonung der Selbständigkeit Gottes gibt vielleicht einen Fingerzeig. Bei aller inhaltlichen Übereinstimmung von Gott und Welt wird stets die Selbstunterscheidung Gottes von der Welt hervorgehoben;[1]) er ist der in sich selbst vermittelte Begriff, „das absolut selbständige Wesen, das Geist ist, der Geist, der absolut selbständig ist,“[2]) Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung besitzt. Gewiß können auch diese Ausdrücke einem leeren Logisieren Hegels zugeschoben werden, aber man kann darin auch zu weit gehen. Gott scheint uns doch irgendwie als ein übergreifendes, schöp-

---

[1]) Vgl. S. 27 Note [2]) u. [3]). [2]) XVII 167. [3]) z. B. in der Rezension von Göschels „Aphorismen . . .“ XVII 110ff.

ferisches Prinzip vorgestellt zu sein, das sich inhaltlich von der Welt nicht unterscheidet, aber formell als zwecktätige Intelligenz ein einheitliches Selbst ausmacht. So wird wohl weder von exklusivem Pantheismus noch reinem Theismus die Rede sein können.

B. Die Religion als solche.

1. Notwendigkeit der Religion. Dieselbe zu erweisen, dazu treibt die Behauptung, Religion sei nur ein Erzeugnis eigennützigen Priesterbetruges. Der Beweis ist ein doppelter: a) ein dialektischer, Religion als absolutes Wissen, wird mit dem vorhergehenden System vermittelt; b) ein empirischer, Religon wird aus dem Denken gefolgert. a) Der Geist erkennt sich der Natur gegenüber als ein einzig Wertvolles, hat aber in seiner Endlichkeit die Natur als ein Äußeres sich gegenüber, ist durch sie beschränkt; darum muß er sie im absoluten Wissen in seine Innerlichkeit aufnehmen, um in der Freiheit des Geistes die Welt zu überwinden." Religion ist also notwendig als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen". [1]) b) Wir beziehen uns als denkende Menschen auf das Allgemeine, dieses aber ist Gott, also haben wir notwendigerweise Religion.

2. Der Begriff der Religion. Vor allem ist der Gebrauch der Ausdrücke: Wissen, Bewußtsein, Gewißheit, Glaube zu beachten. Wissen ist nach dem idealistischen Standpunkte Hegels wesentlich Selbstbewußtsein und dieses Gewißheit. Cogito, ergo sum. Gottesbewußtsein ist deshalb religiöse Gewißheit; wir sind uns Gottes so bewußt wie des eigenen Selbst. Die Frage ist nur, inwieweit der religiösen Gewißheit Objektivität zukommt. Dies kann nur psychologisch entschieden werden. Die Vermögen und Stufen des theoretischen Geistes sind: Gefühl, Anschauung, Vorstellung, Denken. Die Vorstellung in der Religion entspricht der Anschauung in der Kunst. Wissen und Gewißheit von Gott auf der Stufe des Gefühls sind nur subjektive Formen für mannigfachen

[1]) I 62.

Inhalt. Wissen und Gewißheit von Gott auf der Stufe der Vorstellung haben schon objektiven Inhalt und sind gleichbedeutend mit Glauben. Insofern aber das Wissen von Gott nur Glaube, ist es zwar über die sinnliche Gewißheit hinaus, hat aber den Glaubensinhalt nur durch Autorität. Denselben als Zeugnis meines Geistes von Gottes Geist, d. h. als notwendig und objektiv zu erkennen, das ist Aufgabe der Religion auf der Stufe des Denkens. — Damit ist der Gang der weiteren Untersuchung schon angedeutet. Da der Begriff der Religion im menschlichen Bewußtsein konkret wird, so haben wir nichts zu tun, als die verschiedenen Bewußtseinsformen zu untersuchen, bis wir die dem absoluten Geiste entsprechende Form und damit nach der Identitätsphilosophie auch den Inhalt der Religion gefunden haben.

a) Analyse der Bewußtseinsformen.

Gefühl. Es hat zweierlei Bedeutung: als Glaubensform (Jakobi) und Glaubensquelle (Schleiermacher). Über das Gefühl als Glaubensform oder die Wahrheit des unmittelbaren Wissens von Gott spricht Hegel bedeutsame Worte, die in den Darstellungen seiner Religionsphilosophie entweder meist übergangen oder unklar wiedergegeben sind. Wissen und Bewußtsein sind oben als identisch bezeichnet, jetzt sind sie als unterschieden zu betrachten. Schon früher ist dargetan, daß das Selbstbewußtsein Einheit und Duplizität zugleich ist. Zwei Tätigkeiten konstituieren das Bewußtsein: das abstrakte Ich als das mit sich selbst identische Denken des Allgemeinen ohne Inhalt und Bestimmtheit = Wissen, und das konkrete Ich als das vom unmittelbaren Wissen des Gegenstandes unterschiedene Erkennen desselben in seiner individuellen Konkretion oder Bestimmtheit = eigentliches Bewußtsein. Gottesbewußtsein ist insofern unmittelbares Wissen von Gott, als Gott von unserem abstrakten Ich zunächst als Allgemeinheit ohne alle Partikularität gesetzt wird. Welches ist aber die Garantie, daß Gott als das Allgemeine nicht nur ein Produkt des Denkens, sondern auch wirklich ist? Das Allgemeine ist Identität mit sich; auch das Sein ist absolute Einfachheit, ohne alle konkrete Relation, absolute Bezogenheit auf sich; also sind Allgemeinheit und Sein

identisch. Gott in seinem abstrakten Sein setzt demnach ein synthetisches Urteil voraus und ist das erste, grundlegende Faktum des Geistes: die Behauptung, Religion habe nichts mit dem Denken zu tun, ist deshalb falsch.

Aber nun entsteht die große Frage: wie erhält Gott objektiven Inhalt? Jeder Inhalt eines Gegenstandes ist zunächst nur Bewußtseinsinhalt; es muß zu seiner Objektivität fortgegangen werden. Der Standpunkt des unmittelbaren Wissens und die Theologie der Aufklärung wollen über Gott nicht räsonieren, ihm keinen bestimmten Inhalt geben. Dies wiederspricht der Offenbarungsreligion sowie allem vernünftigen Denken. Schleiermacher gibt als Quelle des Glaubensinhaltes das Gefühl an. Dasselbe ist deshalb in dieser Bedeutung zu untersuchen. Das Gefühl ist durchaus subjektiv und individuell; es kann die verschiedensten Bestimmungen in sich haben, Hohes und Niedriges, Wahres und Nichtiges. Wir kommen also auf dem Boden des Gefühls unmöglich auf einen normativen Inhalt, darum ist auch eine Gefühlstheologie unmöglich. Das Gefühl hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam; wäre Religion Abhängigkeitsgefühl, so müßte der Hund die beste Religion haben.

Trotzdem hat das Gefühlsmoment seine Berechtigung, zunächst eine relative, historische in der Entwicklung des Geistes; die Menschheit und jedes einzelne Individuum hat Religion zuerst im Gefühl. Freilich ist hier die Religion noch nicht ihrem Begriffe entsprechend, derselbe ist noch keimartig, eingehüllt in ihr. Aber das erste ist auch das letzte; Religion ist auch in ihrer adäquaten Form noch wesentlich im Gefühl, freilich nicht als der Glaubensquelle, sondern der Glaubensform. „So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unsrer subjektiven Wirklichkeit: aber ein ganz anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchem angehöre". [1]) Der Inhalt der Religion kann wie der des Rechts, der Sittlichkeit usw. nur aus dem Denken resultieren und wird dann im Gefühl zuständlich. „Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt

[1]) I 77.

in unserem Gefühl sein, er soll und muß es auch, wie man sonst sagte, Gott muß man im Herzen haben".[2]) Herz ist mehr als Gefühl; dieses ist momentan, zufällig, jenes bezeichnet die „feste Weise meiner Existenz", Charakter, Grundsatz, Überzeugung als eine Macht, die mich regiert, feste Art meiner Handlungsweise. — Diese eigentümliche Auffassung von „Herz" als des geistigen Gesamthabitus kann nur auf spezifisch Hegelsche Weise erklärt werden, wonach Denken und Willen Tätigkeiten sind, welche im Herz sich reflektieren und zur Ruhe kommen. Dies entspricht auch durchaus der dargestellten Charakterentwicklung Hegels. — Gott im Herzen haben heißt also, daß er „nicht bloß von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir sein soll" [1]) in meinem durch den Denkinhalt gereinigten Gefühl. Das ist der mystische Charakter der Religion, der jedem Menschen als einem religiösen Individuum notwendig ist. — „Allen gehört, was du denkst, dein eigen ist nur, was du fühlest; — Daß er dein eigener sei, fühle den Gott, den du denkst". — Als Arten des religiösen Gefühls unterscheidet die zweite Auflage, wohl authentisch, folgende: Furcht als Abstand des empirischen Ich vom allgemein Substantiellen, Reue als Gefühl der inneren Nichtigkeit, Dankbarkeit als Forderung des Selbstbewußtseins, Liebe und Seligkeit als absolute Identität des Selbstbewußtseins mit dem absoluten Geiste. — Die Negativität des Gefühls ist die

Vorstellung. Die zweite Auflage hat einen ausgeführteren Übergang. Im Wesen des Geistes liegt es, sich seinen Inhalt gegenständlich zu machen. Das Göttliche tritt in der Kunst in die Anschauung. Der Mangel der Künste liegt aber in dem Dualismus von Subjekt und Objekt. Die Religion strebt nach innerer Einheit, deshalb verinnerlicht und vergeistigt sie die Bildlichkeit und Sinnlichkeit des Objekts in der Vorstellungsform. Aber diese Tätigkeit ist noch keine vollkommen befriedigende. Die Vorstellung abstrahiert zwar das Allgemeine und Geistige von den einzelnen Objekten, behält aber auch noch als innere Anschauung die bildliche

[1]) I 74. [2]) I 76.

Ausdrucksweise bei. Trotzdem befinden wir uns in der Vorstellungsweise schon auf objektiverem Boden als auf dem des Gefühls, wir erhalten Inhaltsbestimmungen der Religion. Daß dieselben nicht schlechthin trügen, geht daraus hervor, daß die Religion für alle Menschen sein, also auch in der Vorstellung wahrhaften Inhalt haben muß. Aufgabe der Philosophie ist es, dieses vulgärreligiöse Bewußtsein in Gedankenbestimmungen zu fassen, ohne den Inhalt zu verflachen oder aufzulösen. Das Denken erkennt bei dieser Aufgabe in der Vorstellungsweise drei Objekte: Sinnbild, Mythus, Geschichte. Sinnbilder sind z. B.: Gottes Sohn, Zorn, Reue, Rache Gottes; Mythen: der Baum der Erkenntnis des Bösen und Guten, Homers Göttergeschichten. Göttliche Geschichte ist mehr als Mythus, sie ist buchstäblich wahr. Trotzdem stellt sie das ewige Geschehen Gottes in zeitlichem Nacheinander und räumlichem Nebeneinander dar; sie vereinzelt und individualisiert sich. Das Denken hat das Substantielle, das Geistige, den Inhalt aus der Geschichte herauszuschälen. Überträgt man Zeit- und Raumbestimmungen auf die göttliche Tätigkeit, wie Schaffen der Welt als in der Zeit, göttliche Eigenschaften als Nebeneinander, so entstehen Widersprüche, welche das Denken auf eine Einheit zurückzuführen hat.

Wie das Gefühl eine relative Notwendigkeit hatte, so die Vorstellung. Auf ihr beruht die Lehrbarkeit der Religion, der Religionsunterricht. Ohne Vorstellung kann Religion nicht ins Herz gebracht werden. Gefühl und Vorstellung ergänzen sich. Die Objektivität der Religion wird aber erst erkannt im Denken. Dieses hat verschiedene Stufen. Es löst die abstrakte Einheit der vorstellenden Bestimmungen in die Mannigfaltigkeit einzelner auf, vergleicht die Besonderungen miteinander, indem es ihre gemeinsamen und widersprechenden Momente aufweist, und vereinigt endlich dieselben wieder zur Einheit des Gedankens, indem es die Bestimmungen unter sich vermittelt und als notwendig dartut. Alles Denken ist also vermitteln; der Standpunkt, Religion sei unmittelbares Wissen, ist eine Täuschung; denn jede Tatsache des religiösen Bewußtseins ist, wenn auch dem

Menschen unbewußt, vermittelt, sei es durch Lehre oder Offenbarung. Gott denken heißt demnach ihn mit anderem vermitteln.

Damit stoßen wir auf die Beweise vom Dasein Gottes. — An unserer Stelle ist nur ihre Bedeutung behandelt. Ausführlicher sind sie bei den historischen Religionen erörtert und am eingehendsten in einem den Vorlesungen beigefügten Anhang. Der kosmologische Beweis ist von Hegel selbst für eine besondere Vorlesung über die Beweise vom Dasein Gottes ausgearbeitet; voraus geht eine ausführliche und stark polemische Kritik der Zeittheologie und -Philosophie, es folgt die Bedeutung der Beweise und dann der kosmologische Beweis mit besonderer Beachtung der Kantschen Kritik. Um den Anhang vollständig zu machen, ist die Ausführung des teleologischen Beweises aus den Vorlesungen von 1831 und die des teleologischen und ontologischen Beweises aus denen von 1827 beigegeben. Da dieser Anhang nichts wesentlich Neues bietet, kann er hier unberücksichtigt bleiben. — Das religiöse Wissen ist keine abstrakte Beziehung des Menschen zu Gott, sondern eine konkrete, lebendige Tätigkeit, eine Erhebung vom endlichen Inhalt zum unendlichen. Darin besteht die religiöse Vermittlung, das religiöse Denken. Hieße Gott beweisen nichts anderes, als mit logischer, reflektierender Verstandestätigkeit von endlichen Bestimmungen auf unendliche schließen, so würde ja Gott damit selbst endlich, und die Kantsche Kritik bestünde zu Recht. Die Beweise vom Dasein Gottes haben vielmehr rein religiösen Wert, sie besagen nichts anderes als die Erhebung des Geistes zu Gott. Sie setzen das unmittelbare Gottesbewußtsein voraus, wollen also keine metaphysische Beweiskraft haben, sondern bezeichnen nur den Weg, den das religiöse Bewußtsein in seiner Erhebung zu Gott macht. Der Ausgangspunkt kann von der endlichen Welt oder dem endlichen Ich genommen werden. Wir befinden uns mitten in einer Welt endlicher, zufälliger Dinge. Das religiöse Bedürfnis verlangt nach einem unendlichen, notwendigen Wesen als Ursache der Welt. Das ist der kosmologische Beweis. Die Harmonie der organischen und

unorganischen Welt treibt uns dazu, einen zwecktätigen Urheber zu suchen. Das ist der teleologische Beweis. Gott ist das absolut vollkommene Wesen. Das religiöse Bedürfnis verlangt nach Einheit mit demselben. Das ist der ontologische Beweis. In dieser Form sind die Beweise nicht antiquiert, sondern bleiben die dauernden Wege des „fühlenden, glaubenden Geistes". Es fragt sich jetzt nur, wie das Denken mit Gott eins wird. Wir haben im religiösen Verhältnis zwei Momente: Subjekt und Objekt, Endlichkeit und Unendlichkeit. Das dritte, das diese beiden zusammenbringt ist die gesuchte Größe. Das führt zur

b) Analyse des Denkens inbezug auf Endliches und Unendliches.

Das Bewußtsein hat seine Gegenstände als andere außer sich, weiß sich also selbst endlich, beschränkt. Aber das Wesen des Geistes ist Einheit in und mit sich selbst, deshalb strebt das Ich über die endlichen Schranken hinaus, indem es sein Sein bejaht. Damit hat das Ich ein Unendliches d. h. ein Nichtbeschränktes, Nichtbesonderes gesetzt und durch das Streben, über das Endliche hinauszukommen, dieses als ein Abhängiges negiert. Zugleich aber wieder das Unendliche als ein Anderes, als ein Objekt außer uns setzend, fühlen wir uns ihm gegenüber abhängig, nichtig. Das ist das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit. Diesem dualistischen Standpunkt bleibt nur die ungestillte Sehnsucht nach dem Jenseits; denn will ich Gott haben, wie er wirklich ist, so ist es falsch, Unendliches und Endliches als verschieden zu betrachten und doch die Einheit mit Gott zu behaupten, die so ja nur subjektiv sein kann. Auf welcher Bewußtseinsstufe wird aber sonst die gesuchte Einheit des Endlichen und Unendlichen gefunden? Im natürlichen, sinnlichen Sein fühlen wir uns am meisten von endlichen Schranken abhängig. Wir behaupten zwar unser Selbst in der Befriedigung unserer Bedürfnisse, aber in der Unendlichkeit des wiedererwachenden Triebes liegt die Endlichkeit dieses Standpunktes. Die Reflexion erst kommt dazu, das Endliche wirklich als nichtig zu setzen, hält aber an demselben dem Unendlichen gegenüber perennierend fest. Erkennt sie nämlich das Unendliche nur

als die abstrakte Negation des Endlichen, so hat jenes an diesem seine Grenze, ist also selbst wieder endlich beschränkt; oder setzt das Ich das Unendliche als ein Jenseits seiner, so ist dies nur eine subjektive, endliche Produktion. Dieser Standpunkt bezeichnet demnach die höchste Spitze der Subjektivität. Die Demut, welche die Natur Gottes nicht erkennen will, wird zur Selbstvergötterung; denn Pflicht und Recht, jeglicher Wert und Unwert, hat keinen objektiven Halt mehr, sondern wird zur willkürlichen Bestimmung des endlichen Ich. Religion ist hier noch nicht möglich: denn die Idee desselben darf nicht durch mich, sondern muß durch sich selbst gesetzt werden. Es muß ein Standpunkt gefunden werden, wo das Ich in seiner partikularen Subjektivität ebenso negiert, wie in seinem wahren Selbst zugleich erhalten wird. Das ist der Standpunkt des vernünftigen Denkens. Ich als Einzelner muß mich als Allgemeines setzen, um als Einzelnes mein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. In der Andacht denke ich Gott als das inhaltsreiche, erfüllte Allgemeine des Universums, gebe mich also ganz dem Wesen, der Substanz der Sache hin und verzichte auf meine Partikularität; zugleich unterscheide ich mich aber auch von meinem Gegenstand, bewahre also mein individuelles Selbst als das Akzidentelle gegen die Substanz Übertragen wir diesen Standpunkt auf das abstrakte Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, so ergibt sich, daß das Endliche nur Moment des Unendlichen ist. Dieses seinerseits müßte sich seiner Natur nach dirimieren in das Endliche als sein Anderssein, um in der Idealität des Endlichen zu sich selbst zu kommen. Jetzt erst ist ein allgemein gültiger Religionsbegriff aufzustellen. Es muß aber von vornherein zugegeben werden, daß Andacht (in kultischem Sinne) und Frömmigkeit affirmativer, intensiver sein können als das religiöse Bewußtsein in der Sphäre des Denkens, obwohl die religiöse Empfindung nur aus diesem seinen Inhalt beziehen kann.

3. Definition der Religion.

Dieselbe darf nicht durch empirische Beobachtung, sondern nur aprioristisch durch die Idee der Religion selbst bestimm

werden; nur so ist sie als notwendig erwiesen. Diese Idee der Religion ist aber bereits gefunden: Gott als absoluter Geist unterscheidet sich notwendigerweise von sich im endlichen Bewußtsein — aber dieses ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, der Mensch ist also bei der Religion nur rezeptiv — und kommt in dem endlichen Bewußtsein zu seinem Selbstbewußtsein. Religion ist also „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes" oder „das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes".[1]) Dies ist die einzige und wahrhafte Definition der Religion, alle anderen Bestimmungen sind Erläuterungen. Beziehung und Verhältnis zwischen Mensch und Gott sind allgemeinere Formeln, bei denen das Phantom eines Unterschiedes zwischen Göttlichem und Menschlichem abgehalten werden muß. Auch der Ausdruck Bewußtsein von Gott paßt nicht, weil das Wissen von einem anderen als Ich vorausgesetzt ist. Auch bei der Definition „Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist"[2]) muß beachtet werden, daß nur Gott der Sichbeziehende ist. „In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst."[3])

4. Beweise der Definition.

a) Die Wahrheit des Religionsbegriffs erweist sich durch die Notwendigkeit im Zusammenhang mit dem System. Die Vermittlung geht von der Natur an und für sich aus, oder von derselben als Darstellung der absoluten Idee, beides ist dasselbe. In der Natur ist der Geist in seiner Beschränktheit, im endlichen Geiste erst in wenn auch unvollkommener Einheit mit sich und im absoluten Geiste in seinem wahren Selbstbewußtsein. b) Religion darf nicht nur Resultat, sie muß auch als absolut Erstes in ihrem Begriffe gesetzt sein. Dieser Beweis bezieht sich auf die Natur des absoluten Geistes. Vgl. S. 45 f. c) Der Begriff der Religion oder

---

[1]) u. [3]) I 129. [2]) I 128.

das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes ist durch die Einheit des Natürlichen und Geistigen charakterisiert. Der Geist ist selbst diese absolute, substantielle Einheit, die zugleich ihrem Wesen nach für den Menschen ist. Diese ist also bis jetzt nur als eine theoretische, als eine Vorstellung des Menschen von Gott, gefunden und zugleich als ein Sein im Bewußtsein erkannt. Die Aufgabe des Menschen ist nun, auf den als diese Einheit erkannten Gott auch seinerseits zu reagieren, d. h. den abstrakten Begriff der Religion nun auch konkret in sich zu verwirklichen. Wir haben also zwei Bestimmungen, „die Religion als solche" als das Verhältnis, in welches der Begriff sich dirimiert, das Bewußtsein, die Erscheinung Gottes, — und die andere als das Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung".[1]) Dies ist die Realität der Idee im „Kultus".

C. Der Kultus.

Der Begriff im allgemeinen, in seiner Bestimmtheit und seiner konkreten Individuation bildet wieder die Triplizität der Betrachtung. Der „Begriff des Kultus" stellt die Wahrheit des religiösen Lebens dar, die „Bestimmtheit des Begriffs" ihre Entwicklungsstufen, „die einzelnen Formen des Kultus" ihren praktischen Vollzug. Die zweite Auflage versteht unter letzteren die Besonderungen des Begriffs, wie sie den historischen Entwicklungsformen des absoluten Geistes, also der „Bestimmtheit des Begriffs", entsprechen, und behandelt sie deshalb nicht wie die erste Auflage im ersten, sondern im zweiten Abschnitt des Kultus. Da diese Stellung zweifellos richtiger ist, so behalten wir sie in folgendem bei. Unklar ist aber in der zweiten Auflage das Verhältnis des dritten zu den beiden anderen Teilen des Kultus, besonders da im dritten Teile in unvollständiger Weise nur von dem „Verhältnis der Religion zum Staate" die Rede ist. Hier gebührt der ersten Auflage, welche sich auf spätere und reifere Vorträge Hegels stützt, der Vorzug.

[1]) XI 204.

a) *Begriff des Kultus.*

Der Kultus ist zunächst nur theoretisch, insofern die Realität Gottes noch in der Weise der Vorstellung ist und erst durch die Willenstat des Menschen (in den „Formen des Kultus") zum Selbstbewußtsein wird. Die allgemeine Form des Kultus ist der Glaube. 1. Es ist zu unterscheiden zwischen Glauben an Gott und Glauben in Gott. Jener bezeichnet den Inhalt des religiösen Bewußtseins und ist in der „Religion als solchen" erledigt, dieser die Form jenes Inhaltes und ist zugleich dieser Inhalt selbst. Hegel gibt mehrere Definitionen. Die weiteste ist wohl: Glaube ist „die substantielle Einheit des Geistes mit sich".[1]) Eine wesentliche Bestimmung dieser Definition ist die Gewißheit. Glaube ist also auch „die Gewißheit von der Wahrheit" [1]) und, insofern diese Gewißheit eine Vermittlung ist, „das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geiste". [1]) Im Glauben als Gewißheit von der Wahrheit erhebt sich mein Geist zur absoluten Freiheit, Gott als Gegenstand ist mir kein fremder mehr, sondern er ist mir zuständlich geworden; in ihm erkenne ich das Ansich meines Wesens, sein Inhalt ist mein Inhalt. Diese Einheit, in der das Individuum in glaubensvoller Andacht sich selbst vergißt und sich ganz in den göttlichen Inhalt versenkt, ist nicht zu verwechseln mit dem unmittelbaren Wissen von Gott, wobei das Ich in seinem endlichen Fürsichsein beharrt und nur zu subjektiven Glaubensinhalt kommt. Wenn Theologen andrerseits diesen Standpunkt als Pantheismus bezeichnen, so vergessen sie, daß ja nicht das empirische, natürlich gegebene Ich, sondern der freie Geist als göttlich bezeichnet ist, wie die Bibel auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Kirche das Aufgeben der Natürlichkeit lehrt.

2. Es handelt sich um die Vermittlung des Glaubens, den Glaubensgrund. Diese kann eine äußere sein, so wenn der Glaube sich auf Wunder stützt. Als solcher ist er nur der Beginn des Glaubens, formell, noch nicht die Wahrheit. Wunder sind für unseren Geist zufällig;

---

[1]) I 143.

denn sie haben keine dauernde Notwendigkeit, also auch kein Interesse für den Geist. Inhalt des Glaubens können nur ewige Wahrheiten des Geistes werden; ihre äußeren Erscheinungen in Wundern, gottesdienstlichen Handlungen (wie bei den Juden) sind irrelevant. Christus selbst hat die Zeichenforderung der Juden zurückgewiesen und seinen Jüngern den Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten solle. Der göttliche Inhalt hat also wesentlich in der inneren Beglaubigung des Geistes seinen Grund. 3. Der Glaube hat aber auch geschichtliche Gründe, die ihn autoritativ beherrschen, und seine Modifikationen ausmachen. Jedes Individuum bekommt seinen Glauben zuerst von den Eltern, ist also in erster Linie vom Familiengeiste bestimmt. Die Familie ihrerseits ist in den Glauben der Väter hineingeboren und so vom Nationalgeiste bestimmt, der ein Resultat von Poeten, Priestern, Propheten ist. Zu all dem kommen die Herrschaftsansprüche der Geschichte, der Kirche, des Staates in Sachen der Religion. Der Mensch ist absolut frei, hat sich also von all diesen äußeren Schranken loszumachen und nur von der inneren Stimme des Geistes leiten zu lassen. Das ist die Forderung der Glaubensfreiheit. — Diesen Glaubensbestimmungen gemäß spezialisiert sich der Begriff des Kultus. Zwei Momente charakterisieren sein Wesen: Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Gott ist der absolut spontane Faktor, er will in mir Realität gewinnen; die Freiheit des Menschen ist dadurch nicht aufgehoben, der Mensch ist nicht das „passive Material", sondern er soll durch Aufgeben seiner Natürlichkeit und Selbstheit sich für das Göttliche empfänglich machen. Dies Tun des Menschen ist aber zugleich Gottes Tun, „er bewegt sich zum Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen".[1]) Damit ist das kategorische Soll Kants und Fichtes hinfällig; die Welt ist nicht so gottverlassen, daß der Mensch das Gute erst hervorbringen müßte; es ist da als göttliche Macht und ewige Wahrheit. Überhaupt irrt Kant, wenn er meint, im Willen sei der Mensch unendlich. Im Willen vereinzelt

[1]) I 157.

sich der Mensch und zerreißt seine Innerlichkeit in einzelne Handlungen. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt, endlich; nur im Geiste habe ich Gott in seiner unendlichen Totalität Somit können auch die einzelnen Formen des Kultus, welche wesentlich praktisches Handeln sind, nicht Selbstzweck sein, sondern nur Mittel zum Glauben.[1]) „Näher ist nun der Kultus die Tätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde.“ [2])

b) *Bestimmtheit des Kultus.*

„Gott erscheint“ ist die vorauszusetzende Tatsache. Und da das religiöse Bewußtsein, dem er erscheint, eine Bestimmtheit des Gesamtbewußtseins ist, so teilt es die Stufen der „Phänomenologie des Geistes“. Gott erscheint dem menschlichen Bewußtsein zuerst unmittelbar als Sein für anderes in der Mannigfaltigkeit und Äußerlichkeit der Natur; denn um als selbständiger Gedanke dem Menschen offenbar zu werden, bedarf er zunächst des sinnlichen Mediums. Zugleich aber erscheint Gott sich, d. h. nicht in reiner Natürlichkeit, sondern mit der Immanenz der Subjektivität, Geistigkeit. Das ist die Stufe der Naturreligionen, welche nie Sonne, Meer usw. als solche, sondern immer zugleich das Göttliche in ihnen verehrten. Das zweite ist der Standpunkt der Reflexion, wo von der Äußerlichkeit der natürlichen Dinge abstrahiert, das Allgemeine oder der Geist als verschieden von der Natur betrachtet wird und, wenn auch noch mit natürlichen Elementen vermischt, den religiösen Akzent erhält. Das ist die Stufe der Geistesreligionen. Das dritte ist, daß der Geist an und für sich seinem Begriffe entsprechend, geschieden von aller Natürlichkeit und Endlichkeit, dem Menschen offenbar wird. Das ist die absolute Religion. —

Diesen Besonderungen des Begriffs entsprechen die historischen Erscheinungsformen des Kultus. Gott wird einmal als Einheit des Natürlichen und Geistigen vorgestellt,

[1]) I 152. [2]) I 156.

wobei entweder das Natürliche oder das Geistige in Vordergrund tritt; die Voraussetzung bildet immer die an sich existierende Versöhnung, entweder unmittelbar oder doch unreflektiert. Das andere Mal ist Gott die absolute Einheit, die selbst geistig ist, nicht mehr bloß gedachte, sondern tatsächlich vollzogene Versöhnung. 1. Im natürlichen Bewußtsein fühlt sich der Mensch unmittelbar eins mit seinem Gegenstande, deshalb wird auch Gott als solche natürliche Einheit vorgestellt. Hier ist die Versöhnung unmittelbar da und muß deshalb kultisch nicht besonders vollzogen werden. Der Kultus der Naturreligionen besteht demnach im umfassendsten Sinne in der gewöhnlichen Lebensweise, welche als religiöse Anordnung gilt. In den eigentlichen Opfern kulminiert er allerdings, aber diese bestehen nur in der Darbringung äußeren Besitzes, von Tieren, Früchten usw. Der Sinn dabei ist nicht die Bereicherung des Gottes, sondern nur die Versöhnung, die sich im Handeln darstellt. Die höhere Form des Kultus auf dieser Stufe besteht darin, daß der Mensch nicht seinen Besitz darbringt, sondern den Grund desselben, die Arbeit und ihre Werke. — Die erste Auflage führt hier die Kunst an, wobei speziell an die griechische gedacht ist. Dieser Platz kann insofern gerechtfertigt erscheinen, als hier von einer Götterverehrung als Ausdruck der Versöhnung die Rede ist. Aber diese Versöhnung ist auf der ersten Stufe eine unmittelbare, während der griechischen Religionsanschauung nach Hegel doch eine Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur zugrunde liegt. Die zweite Auflage stellt richtiger die religiöse Arbeit, welche den Göttern geopfert wird, als ein Werk nicht einzelner Menschen, sondern von Generationen dar, wobei das Hervorgebrachte den Charakter des Ungeheuren und Kolossalen trage. Zweifellos sind an die ägyptischen Bauten gedacht. — 2. Gott wird zwar noch als Einheit des Geistigen und Natürlichen betrachtet, aber das Geistige hat die Superiorität. Mit der relativen Trennung von Natürlichem und Geistigem hängt die Trennung des Göttlichen und Menschlichen zusammen und der Kultus erhält den Charakter der aufzuhebenden Entzweiung oder

Sühnung. Die Trennung ist entweder auf das Natürliche oder Geistige bezogen. Trifft ein Volk äußeres Unglück, so sieht es darin eine Strafe Gottes als der substantiellen Macht der Natur. Um sich mit Gott wieder zu einen, werden Sühnopfer dargebracht. Die Trennung im Geistigen wird als eine Folge der bösen Natur und Handlungen des Menschen angesehen. Hier gewinnt der Kultus den Charakter von Reue und Buße als Aufhebung des Bösen. — Schon in der ersten Auflage ist diese Stufe des Kultus mit Farben geschildert, die aus dem Reiche des absoluten Geistes genommen zu sein scheinen, und die zweite bezeichnet dieselbe geradezu als den Standpunkt der absoluten Religion.[1]) Letzteres muß auf Mißverständnissen des Redaktors beruhen. Da Reue und Buße als eine Folge der Trennung des Menschen von Gott im Geistigen angesehen werden, so können sie für die absolute Religion nicht konstitutiv sein, da in derselben gerade die Einheit des Endlichen und Unendlichen an sich vorhanden ist. Überhaupt wird hier, wie später ausgeführt werden wird, die Einigung des Menschen mit Gott nicht durch Überwindung des Bösen in Reue und Buße vollzogen gedacht, sondern durch Zusammenschluß mit dem in der Gemeinde lebenden Geist der Versöhnung, wobei das Böse von selbst verschwindet. Reue und Buße kommen natürlich noch vor, aber nur in dem Sinne, daß das Böse nicht dadurch zu überwinden sei, sondern an und für sich schon besiegt ist.[2]) Hegel hat vielmehr bei dieser Erscheinungsseite des Kultus zweifellos die ethischen Religionen vor Augen, in denen diese Auffassung vorkommt: die griechische mit ihrer tiefsinnigen Anschauung von den Erinnyen (II 109) und der Gewissensreinigung eines Ödipus Kolonos, die jüdische, in der Hegel jenes Moment zwar nicht in einem der Sache entsprechenden Maße würdigt, aber doch wenigstens hervorhebt. — Geistvoll ist die Beobachtung Hegels, wie trotz der Trennung von Gott und Mensch dieser doch eine Einheit postulieren muß; denn die durch Sühnung erreichte Einheit ist beschränkt, nicht absolut. Es „klingt durch die Freude

[1]) XI 236 ff. [2]) II 272.

jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes, ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, unerkannt anerkannt".[1]) Das Schicksal fordert als letzten Sold den Tod, aber die Manen zürnen und wollen versöhnt sein: so entstehen die Totenopfer. 3. Erst in der absoluten Religion wird der Kultus ganz in das Gebiet der Freiheit verlegt. Das Subjekt weiß sich unendlich und kultisches Tun besteht nur darin, seine selbstische Natürlichkeit aufzugeben und durch Erkennen des absoluten Inhaltes sich bei Gott in Gnaden zu wissen. Damit ist der Begriff des Kultus durch seine Besonderungen wieder zu sich selbst zurückgekehrt.

c) *Die einzelnen Formen des Kultus.*

Diese haben den Zweck, die lebendige Gottesgemeinschaft hervorzubringen. Und diese ist wesentlich unio mystica, „Gefühl, Genuß, daß ich bei Gott in Gnaden bin". [2]) Die drei Kultusformen sind: Andacht, Opfer, Sittlichkeit. 1. Andacht. Sie ist doppelter Art. In weiterem Sinne ist sie genau etymologisch ein Denken an Gott; insofern ist alle Philosophie schon ein Gottesdienst oder eine Andacht genannt worden. In höherer Bedeutung ist sie Beten. Hier ist das Subjekt mit seiner ganzen Persönlichkeit in Gott versunken, es ist selbst die Wärme und das Feuer der Andacht. Indem es aber spricht und Vorstellungen durchgeht, bittet es nicht um besondere materielle und geistige Gaben, sondern trägt in sich selbst schon die Gebetserhörung. Gebet ist also „eine Erhebung des Geistes zu Gott, der an und für sich die Liebe ist und nichts für sich hat; die Andacht selber wird die Gewährung, das Gebet selber die Seligkeit . . . . Auch in dieser Beziehung ist das Beten selbst die Befriedigung, der Genuß, das ausdrückliche Gefühl und Bewußtsein der ewigen Liebe." [3]) 2. Opfer. Sie haben den Zweck, das Gefühl der Versöhnung durch praktische Negation des partikularen Selbst hervorzubringen. Dies kann auf äußerliche, sinnliche Weise geschehen, durch

---

[1]) I 165. [2]) I 167. [3]) Von Carierre („Die Religion" S. 48) aus Hegels Ästhetik zitiert.

Opfer materieller Gegenstände, oder durch sinnlichen Genuß (Sakramente), oder auf rein geistige, innerliche Weise (Reue und Buße). 3. Sittlichkeit. Die Religion enthält die ewigen Wahrheiten des Geistes; alles Unendliche in der Welt des Endlichen nimmt der religiöse Mensch in die Freiheit seines Geistes auf zur Bildung von Gesinnung, Herz und Wille. Die Wahrheit des Geistes erhält dann objektive Wirklichkeit in der Erscheinung der Sittlichkeit als der Herrschaft des Guten in der Welt oder in der organischen Sittlichkeit als Staat. Religion und Staat haben daher denselben Begriff. Schon das gewöhnliche Bewußtsein sagt, daß Obrigkeit, Gesetz und Staatsverfassung von Gott stammen. Die Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts und Staates sind ewig, unwandelbar und haben denselben freien absoluten Inhalt wie der Geist. „Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.“ [1]) Der Protestantismus, welcher die wahre Freiheit des Geistes proklamiert, kann deshalb mit dem Wesen des Staates nicht in Konflikt kommen. Andrerseits können aber auch Spannungen zwischen Religion und Sittlichkeit eintreten. Die Religion ist auf das Ewige gerichtet und kann Freiheit von der Welt, Heiligkeit fordern. Der Staat ist auf das Zeitliche gerichtet und muß Freiheit in der Welt, Sittlichkeit fordern. Die Religion kann demnach Ehelosigkeit, Armut und blinden Gehorsam verlangen. Der Staat muß die Ehe, auf Arbeit und Besitz gegründete Rechtschaffenheit und freie, persönliche Selbständigkeit verlangen. Katholizismus und Staat stehen in prinzipiellem Gegensatz. Wie sind solche Spannungen auszugleichen? Die Freiheit des Geistes, die Wahrheit, das Höchste, was der Mensch besitzt, muß auf dem Plane bleiben. Verdrängt der Staat die Kirche aus seinem Organismus, so entsteht eine große Inkonsequenz: die Welt hält fest an einer bestimmten Religion, kann aber dann doch nicht mehr die entgegengesetzten Prinzipien des Staates ausführen helfen. Läßt dagegen der Staat die Religion als Privatsache bestehen,

[1]) I 170.

so kommt er bei Ausübung der Gesetze in Konflikt mit der Gesinnung der Richter; oder braucht die Gesinnung nicht notwendig die Form einer Religion anzunehmen, so setzt der Staat sich doch dem Volke entgegen, für das Freiheit, Sittlichkeit nur in der Form einer vorhandenen Religion besteht, und dies zerstört die Harmonie des Staates. — „Die Unversöhnlichkeit des Gegensatzes" zwischen Katholizismus und Staat, sagt Kuno Fischer vielleicht demnach mit Recht, „hatte Hegel aus dem Fundamente erkannt und mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen, keiner schärfer und gründlicher als er." [1])

Die Interpretation des Religionsbegriffs.

Welches ist nun der Religionsbegriff Hegels? Gewöhnlich wird er durch „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes" oder eine ähnliche Definition, die dem zweiten Teile der Erörterung über den „Begriff im allgemeinen" entnommen ist, wiedergegeben. Was sollen aber die beiden andern Teile? Es kommt alles darauf an, die Bedeutung der drei Teiluntersuchungen an sich und in ihrem inneren Zusammenhange richtig zu fassen. Es kann befremdlich erscheinen, daß Hegel den Gottesbegriff innerhalb der Untersuchung über den Religionsbegriff erörtert. Allein die dialektische Methode bestimmt als notwendige Faktoren des Religionsbegriffs: Objekt, Subjekt, Einheit beider. Die Grundlage dieser Einteilung ist das Wesen des Geistes, hier des absoluten Geistes, Gottes, der erst im endlichen Geiste für sich ist. Die triadische Bewegung des Denkens ist nichts anderes als die Gottes. Daraus entstehen leicht mißverständliche Konsequenzen. Das Resultat des Denkens als Begriff einer Sache entspricht noch nicht dieser selbst in ihrer empirischen Existenz, sondern erst deren Inhalt und Form. Ist der Begriff der Religion gefunden, so ist erst deren Inhalt (Gott in seiner Beziehung zum Bewußtsein) und Form (das Denken) gefunden. Der Begriff der Religion ist also in Hegelschem Sinne inhaltlich

[1]) A. a. O. S. 966.

gleich dem Begriff Gottes, was ja bei der weiten Fassung des Gottesbegriffs als der Einheit von Unendlichem und Endlichem nicht befremden kann. Etwas ganz anderes ist die Realität des Religionsbegriffs, wie sie im Kultus vorhanden sein soll und als Wesen der Religion den Begriff erst vollendet. Die eigentümliche Methode Hegels bringt es mit sich, daß die reale Selbständigkeit eines Gebietes durch das Einzwängen in ein abstraktes Begriffssystem oft verloren zu gehen scheint. Dieser Anschein ist zu beachten. Will man den vollen Religionsbegriff Hegels haben, so hat man ihn da zu suchen, wo er in seiner Realität nachgewiesen ist. Dies ist im „Kultus". Demnach wäre es falsch oder wenigstens unvollständig, den wahren Religionsbegriff Hegels durch Definitionen aus der „Religion als solche" wiederzugeben. Da wir uns mit dieser Auffassung der traditionellen Kritik entgegenzusetzen glauben, so haben wir dieselbe eingehend zu rechtfertigen.

Die Kritik der Linken, welche die Selbständigkeit der Religion überhaupt aufhebt, konnte auch in der ganzen Erörterung über den Religionsbegriff nur eine Stütze für die wahre Religion, die Philosophie, sehen. Aber auch Karl Schwarz,[1]) welcher sonst dieser Richtung nicht angehört, übt radikale Kritik, die seitdem geläufig wurde. Man wisse nicht, ob Religion nach den Ausführungen über den Kultus dem Wesen nach praktisch sei oder nur eine Anwendung des Wesens, wobei aber die Theorie bevorzugt werde. In letzterem Falle werde die Religion in Wissenschaft und Staat aufgelöst. Diese Fragestellung ist insofern falsch, als es sich nicht um Theorie und Praxis in der Religion im allgemeinen handelt, sondern erst um eine durch die Methode notwendige, theoretische Fixierung von Inhalt und Form der Religion, die dann durch die Erörterung über die Realität dieses Resultates ergänzt werden muß. Wenn es heißt, daß das Denken der einzig vernünftige Boden der Religion sei, so wird damit allerdings der Ton auf einen Denkprozeß gelegt, dieser hat aber seine Bedeutung

[1]) Das Wesen der Religion, Halle 1847.

nur für Ursprung und Inhalt der Religion. Etwas anderes ist deren empirische Existenz im menschlichen Geistesleben. „Der Begriff, das Ansich, ist nicht Zustand, sondern die Realisierung des Begriffs macht erst Zustände.“ [1]) Wird hier der Einwand gemacht, die Verwirklichung der Religion könne nur die Verwirklichung des Wesens sein, wie es in obiger, wesentlich dem Denken entsprechenden Definition vorliege, so gilt dies nur für den Inhalt der Religion. Religion als Zustand beschränkt sich nicht auf das Denken. Auch Pfleiderer will, weil in der Untersuchung über die Bewußtseinsformen der Religion von der des Gefühls zu der des Denkens fortgegangen wird, Hegel eine Inkonsequenz darin nachweisen, daß er einerseits das Herz als habituelle Seinsweise der Religion hinstelle, andrerseits das Gefühl in Vorstellen und Denken aufhebe. [2]) Diese Auslegung widerspricht schon dem Wesen der dialektischen Methode, welche die Momente des Erkennens nicht schlechthin aufhebt, sondern in wörtlichem Sinne „aufgehoben“ sein läßt d. h. in ihrer Wahrheit aufbewahrt. Ferner wird nicht beachtet, daß die Bewußtseinsformen unter doppeltem Gesichtspunkte analysiert werden: als Glaubensformen und als Wurzeln des Glaubensinhaltes. Als Glaubensquelle ist das Gefühl absolut unbrauchbar, als Glaubensform wird es anerkannt, auch als konstitutives Moment des Kultus.

Diese Erkenntnis ist ihrerseits von der Auffassung des Kultus abhängig. Die Wahrheit desselben ist zunächst nur theoretisch, insofern sie erst nur im Erkennen liegt, ein Zeugnis des vernünftigen Geistes vom absoluten Geiste als seinem wahren Wesen ist. „Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst. Dieser Inhalt ist *als der Begriff nur für uns*, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber *noch nicht in der Existenz* als solcher gesetzt.“ [3]) Deshalb ist der Glaube auch zunächst nur formelle Versöhnung; erst wenn ihm „sein Begriff, der absolute Geist als Geist Gegenstand ist“, ist die Versöhnung vollkommen, die Freiheit vollzogen und damit auch der

---

[1]) I 193. [2]) A. a. O. S. 419f. [3]) I 158.

Glaube in seiner Idee vorhanden.[1]) Dieses Vollziehen besteht in den Kultusformen, so daß der Glaube aus einer intellektuellen Gewißheit zu einem habituellen Zustand wird. „. . . daß der Glaube wesentlich des Zeugnisses von dem inwohnenden Geiste der Wahrheit bedarf und ins eigene Herz eingesetzt werden muß".[2]) Die Frage, ob also nach Hegel das Gefühl der Religion wesentlich sei, ist überflüssig. Durch die Kultusformen ist Religion zu einer Sache des ganzen Menschen gemacht. Gefühl ist so wesentlich wie Denken und Wollen. Für Hegels Individualität konnte es überhaupt solche das Geistesvermögen spaltende Fragen nicht geben. Was er war, das war er ganz und dies in der erhabenen Einfachheit seines Wesens. Im Denken konzentrierte sich für ihn die Fülle aller Wahrheit und diese war ihm nur religiös, weil er alles sub specie aeternitatis betrachtete; was er aber dachte, daß mußte er auch notwendigerweise im Gefühle genießen und im Entschlusse wollen.

Somit wäre der Glaube in seinem Wesen erkannt; er ist jetzt noch nach vor- und rückwärts zu orientieren. Mit den Kultusformen steht er in engstem Zusammenhang, sie sind ihm so notwendig wie dem allgemeinen Begriff seine einzelnen Bestimmtheiten, erst durch sie individualisiert sich der Begriff und ist an und für sich. Die Kultusformen sind also in erster Linie nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.[3]) Was sie hervorbringen sollen, ist die unio mystica des Glaubens, „der Genuß, die Freude, Gott in seinem Herzen zu haben".[4]) Andrerseits sind die Kultusformen aber auch die notwendige Explikation des Glaubens, dieser selbst ist der mächtigste Antrieb, der substantielle Grund der weltlichen Zweckbestimmung.[5]) Beide Seiten müssen beachtet werden; wird die erste vergessen, so ist die eigentliche Religion aufgelöst, die zweite, so sinkt alles Handeln zum nichtigen Medium herab, was nach Hegel unethisch wäre. Was das Verhältnis des Glaubens zum Begriffe der Religion betrifft, so soll dieser nur die Inhaltsbestimmtheit im allgemeinen, nur den Gesamtcharakter der Religion ausdrücken,[6])

[1]) I 159. [2]) XVII 300. [3]) I 158. [4]) I 37. [5]) I 38. [6]) I 62.

aber „der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee“ und die Idee ist „der vollkommen realisierte Begriff“.[1]) „Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle, so verhanden durch und in uns im begreifenden Erkennen; diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber die Idee noch nicht im seienden Selbstbewußtsein überhaupt“.[2]) „Die Religion ist die Einheit vom Endlichen und Unendlichen, Begriff **und** Realität.“ Diese deutlichen Aussprüche Hegels dürften beweisen, daß für ihn das Wesen der Religion im Kultus als der Realität des Begriffs lag. Die Allgemeinheit bezeichnet das Abstrakte, erst die Einheit mit dem Besonderen das Konkrete; der Begriff der Religion ist die abstrakte Form, erst die Idee derselben die konkrete.[3]) Hegel selbst gibt mehrmals die Glaubensdefinition als Religionsdefinition: „Religion ist das substantielle Wissen,“[4]) „das Wissen seiner **in** Gott“.[5]) Das Wesen der Religion besteht also in der substantiellen Einheit von Gott und Mensch oder in dem substantiellen Wissen des Geistes von Gott als seinem Wesen. Beachtet man, daß diese Religion notwendig ins Herz gebracht werden muß,[6]) und Herz den Gesamtcharackter des Menschen bezeichnet,[7]) so läßt sich auch sagen, daß Religion der geistige Gesamthabitus ist, in dem das mannigfach verzweigte Leben seinen göttlichen Brennpunkt hat.

Ist nun auch der Glaube der Pulsschlag des religiösen Lebens, so ist doch Religion der weitere Begriff, ohne den der Glaube nicht existieren kann. Zur Religion gehören wesentlich die drei Momente, wie sie Hegel in seinen drei Abschnitten ausführt. Erst muß ich wissen, was Gott ist, dann erst kann ich mich über die Endlichkeit erheben, um im Glauben mit ihm eins zu werden und in der Welt des Willens mit ihm eins zu bleiben. Diese notwendige Wechselwirkung der Geistesvermögen in der Religion bezeugt auch eine anderweitige Äußerung Hegels, die zum Schlusse die Religiosität in vollem Umfang charakterisiert:

---

[1]) I 184. [2]) I 158. [3]) I 134. [4]) I 61. [5]) II 81.
[6]) I 75. [7]) I 75f.

„Der Geist fordert überhaupt, daß was in dem Gefühle ist, für ihn auch in der Vorstellung vorhanden sei, der Empfindung auch ein Empfundenes entspreche, und die Lebendigkeit der Empfindung nicht eine bewegungslose Konzentration bleibe, sondern zugleich eine Beschäftigung mit objektiven Wahrheiten und dann, was im Kultus geschieht, eine Austreibung zu Handlungen sei, welche sowohl die Gemeinsamkeit des Geistes in der Religion beurkunden, als auch, wie die Beschäftigung mit den Wahrheiten, die religiöse Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten und ihr den Genuß derselben gewähren.“ [1])

Zweiter Teil. Die bestimmte Religion.

Überblick und Einteilung. Sofort unterscheidet Hegel wieder zwischen Begriff und Idee. Der Begriff der Religion ist dem Menschen im Keime angeboren. Das Dasein des Begriffs ist das Bewußtsein, die Entwicklung des Begriffs die Entwicklung dieses Bewußtseins und diese wieder nichts anderes als der Prozeß der Weltgeschichte. Somit ist die Darstellung der bestimmten Religionen durchaus bestimmt von der Phänomenologie des Geistes und der Philosophie der Geschichte. Die einzelnen Momente des Begriffs der Religion entwickeln sich in den phänomenologischen Bewußtseinsformen, und diese Entwicklung ist die des menschlichen Geistes überhaupt, der Fortschritt im Freiheitsbewußtsein der Völker, die stufenmäßige Offenbarung Gottes. In allen Religionen ist also Wahrheit, aber nur in bestimmten Momenten des Begriffs, erst wo die Bestimmtheit der Religion der Begriff selbst in der Fülle seiner einzelnen Momente ist, da ist die Idee und damit die vollkommene Wahrheit der Religion da; das ist erst im Christentum der Fall. Diese Betrachtungsweise dürfte ein weiterer Beweis dafür sein, daß das Wesen der Religion für Hegel nicht in ihrem Begriffe, sondern in ihrer

[1]) XVII 293.

Idee gekennzeichnet ist. Der Begriff der Religion, dessen Ausführung „die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende“ [1]) gewesen ist, ist inhaltlich durch die Einheit des Geistigen und Natürlichen charakterisiert. Die Art, wie diese beiden Faktoren im menschlichen Bewußtsein aufeinander bezogen werden, drückt den historischen Religionen ihren Charakter auf. Diese Einheit kann in unmittelbarer Natürlichkeit gegeben sein, so haben wir die Naturreligionen als das Kindesalter der Religion, oder das Bewußtsein beginnt seine Freiheit zu fühlen, das Geistige bleibt aber am Natürlichen noch haften oder wird endlich bestimmt, so haben wir die Religion der geistigen Individualität als das Jünglings- und Mannesalter. Die Naturreligionen sind die chinesische, buddhistische, indische, persische und ägyptische, die Religionen der geistigen Individualität die jüdische, griechische und römische. Die einzelnen Religionen werden dem Religionsbegriffe entsprechend alle unter demselben Schema betrachtet: Begriff, geschichtliche Bestimmtheit, Kultus.

Erster Abschnitt.

Die unmittelbare oder die Naturreligion.

Vor der Darstellung der primitiven Religion gibt Hegel eine höchst geistvolle, kritisch-spekulative Würdigung der biblischen Erzählungen vom Paradies und Sündenfall. — Diese Vorstellungen, wie sie sich auch bei andern Völkern (das goldene Zeitalter der Griechen) finden, sind ihrem substantiellen Gehalt nach wahr und notwendig. Sie geben Zeugnis von dem unmittelbaren und untrüglichen Bewußtsein des Menschen von einem absoluten, göttlichen Wesen. Der Fehler ist nur, daß dieser Begriff, dieses Menschheitsideal an den Anfang der Weltgeschichte verlegt ist, während nur von einer Gedankenprojektion die Rede sein kann. Die unmittelbare Einheit des Menschen mit der Natur ist nicht die wahrhafte; diese ist erst durch Entzweiung in einer Willenstat des Menschen möglich, der sich nicht mit der

[1]) I 184.

Natur schlechthin in ihrer Äußerlichkeit einen, sondern nur mit der Unendlichkeit des Endlichen wahrhaft versöhnen kann. Den Urstand gut zu nennen, ist töricht; denn gut ist ein Mensch erst durch freie Willensentscheidung, der Stand der Unschuld aber als Indifferenz von Gut und Böse ist tatsächlich böse; denn er ist instinktmäßig von natürlicher Neigung und ungezügelter Begierde beherrscht. Der Sündenfall ist „die ewige, notwendige Geschichte des Menschen, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt". [1]) Er war und ist also Quelle des Bösen, aber ebenso auch des Guten. Gott sprach: Siehe, Adam ist worden wie unser einer. Durch den Sündenfall hat also der Mensch sich Gut und Böse zu eigen gemacht, die natürliche Dumpfheit überwunden und die Bedingung zu einem Leben in der Freiheit gelegt. Wäre das Paradies geschichtlich, so wäre es zufällig; denn es ist verloren; Gott aber ist notwendiges, dauerndes Leben. Intellektuelle Vollkommenheit der ersten Menschen anzunehmen, ist unmöglich; denn sie lebten noch auf der Stufe der unmittelbaren Anschauung und nicht des Denkens. Ebenso konnten sie noch kein wahrhaftes Gottesbewußtsein gehabt haben; denn der Geist ist nur für den Geist, ohne Trennung keine Einheit d. h. ohne Sündenbewußtsein keine Versöhnung.

A. *Der metaphysische Begriff.*

Das jeweilige Begriffsmoment Gottes in der konkreten Existenz der Religionen nachzuweisen, ist Aufgabe des „metaphysischen Begriffs", der an der Spitze der drei Hauptgestaltungen der bestimmten Religion steht. Konkrete Religion und Begriff sind also die zwei Leitfäden der Erörterung und entsprechen somit dem jeweiligen Beweise vom Dasein Gottes. — Der Mensch der Naturreligion fühlt sich in den endlichen Einzeldingen unselbständig, sucht nach dem Grunde und fühlt sich erst versöhnt, indem er das Unendliche mit dem endlichen Einzelding schlechthin identifiziert. So erscheint Gott als die Substantialität der endlichen Mannigfaltigkeit: als Himmel, Erde, Tier, Mensch usw. Dieser Gang des religiösen Bewußtseins ist auch der Gang des

[1]) I 194.

Begriffs. Der konkreten Unmittelbarkeit entspricht die abstrakte, das Sein: Gott ist das Sein der Dinge. Das ist der kosmologische Beweis; er schließt vom Nichtsein des Endlichen auf das Unendliche.

B. *Die Vorstellung Gottes.*

Es ist Abstand zu nehmen von der Meinung, der Mensch hätte nur einen bestimmten Gegenstand verehrt. Das Meer ist wohl ein Gott, aber es wird ihm Geist zugeschrieben, der sich in Handlungen, wenn auch zufälligen und äußerlichen, äußert. Drei Gottesvorstellungen kommen vor, den drei Stufen der Naturreligion entsprechend. 1. Gott als gegenständlicher Geist, aber noch in der unmittelbaren Sinnlichkeit. 2. Gott als Selbstunterscheidung und Selbstentfaltung, aber in dem vereinzelten Nebeneinander der Dinge. 3. Derselbe Gott, aber in seiner Allheit.

C. *Die Naturreligion in den verschiedenen Formen ihrer Existenz.*

I. Die Religion der Zauberei.

1. Die Religion der zauberischen Macht.

a) Die Zauberei. Das Geistige wird sofort als Macht über die Natur erkannt, aber noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern in dem zufälligen, empirischen Selbstbewußtsein des Menschen. Das Individuum weiß seine Macht über die natürlichen Veränderungen der Natur, sucht aber nicht als freier Geist mit äußeren Mitteln in eine erkannte Gesetzmäßigkeit der Natur einzugreifen, sondern will durch seinen natürlichen Willen direkt auf die Natur einwirken. Das ist die unmittelbare oder direkte Zauberei. Da diese Machtübung einen höheren als den gewöhnlichen Zustand des Menschen voraussetzt, so wird sie besonderen Zauberern übertragen. Die direkte Zauberei herrscht unter den Eskimos, Mongolen, am meisten unter den Negern. — Sie haben noch kein Bewußtsein des Allgemeinen, so führt die Philosophie der Geschichte aus, in unbändiger Macht behaupten sie nur ihren natürlichen Lebensdrang gegen die Gewaltanstürme der Natur. — Die primitive Religion ist nicht eigentlich Religion zu nennen; zu einer solchen gehört

die Objektivierung Gottes d. h. die Unterscheidung des einzelnen Selbstbewußtseins von der göttlichen Macht außerhalb derselben. Das ist erst die Religion der Zauberei.

b) Die Bestimmungen der Religion der Zauberei. Das Subjekt der Zauberei vermittelt sich mit der überlegenen Macht. Das ist die indirekte Zauberei, welche sich der Zaubermittel bedient. Die Vermittlung ist eine dreifache. 1. Der Wille des Subjektes. Die Macht ist nur eine solche über die Mittel, nicht ebenso über die Natur; denn die Zaubermittel werden nicht in ihrem kausalen Zusammenhange mit dem Objekt der Zauberei erkannt, sondern willkürlich aufgegriffen. 2. Die Natur des Mittels. Sie erscheint dem Menschen als nicht mehr in seiner unmittelbaren Gewalt stehend, wie Himmel, Sonne. Hier tritt die Verehrung ein, die aber mit Zauberei vermischt ist, so wenn der Mensch durch Bitten und Opfer zerstörende Naturgewalten hemmen will. 3. Das Zaubermittel wird zum Götzen oder Idol, über das der Mensch aber Macht behält, indem er es, wenn es nichts mehr taugt, verwirft. Das ist Fetischismus. In der organischen Welt wird ein höheres Prinzip als in Sonne oder Meer erkannt. Die Tiere vornehmlich haben etwas Geheimnisvolles, es entstent der Tierdienst. Haben Menschen Macht über die Natur, so liegt es nahe, in ihnen selbst Götter zu sehen. So werden Priester und Fürsten Gegenstände der Verehrung. Hier liegt der Keim zur Idee des Gottmenschen. Werden die Geister Verstorbener verehrt oder als Machtmittel gebraucht, so haben wir Totendienst, werden die Reste der Leichen Idole, Reliquienkultus.

c) Der Kultus. Dieser ist keine freie Verehrung, sondern nichts als die Ausübung der Herrschaft über die Natur, welche in Form einer organisierten Monarchie am grandiosesten in der chinesischen Religion angeschaut wird. — Hier herrscht zuerst echt orientalischer Geist, der vom Naturganzen ausgehend auch ein Geistesganzes, die Theokratie, erstrebt, aber das Individuum rechtlos darin untergehen läßt. (Philosophie der Geschichte.) — Der oberste Begriff ist Thian, eine ganz unbestimmt abstrakte Allgemeinheit, der Inbegriff physischen und moralischen Zusammen-

hangs. Thian ist das Himmelreich mitten auf der Erde, im Reich der Mitte, und der Sohn des Himmels, der Kaiser, hat Macht über alles. In diesem Reiche ist alles in vernünftigen Maßverhältnissen geordnet und abgemessen. So heißt die chinesische Religion auch die Religion des Maßes; das Maß selbst ist Tao, die Vernunft. Das ganze Reich Taos ist Kultus und dieser wieder Moral, die der Kaiser vorschreibt, die chinesische Religion also wesentlich moralische Religion, aber in der Macht eines Einzelnen, daher noch Zauberei.

2. Die Religion des Insichseins.[1])

a) *Begriff derselben.*

Das erste war die formelle Macht des Menschen über die natürlichen Dinge; jetzt werden diese Objektivität an und für sich, allgemeine Substanz, und die Macht des Selbstbewußtseins reflektiert sich in sich. Das ist die Ruhe in sich selbst, das Insichsein.

b) *Geschichtliche Entwicklung.*

Diese Religionen (Buddhaismus, Lamaismus) gehen auf Foe und Buddha zurück, historische, verstorbene Personen, welche nun in Inkarnationen verehrt werden; so ist Laotse, der Neubegründer der Religion des Tao, als Buddha erschienen. In der Lamareligion werden drei Individuen als Realitäten der göttlichen Macht verehrt: der Dalailama zu Lassa im nördlichen Thibet, wohin noch kein Europäer gedrungen, der Lama im südlichen Thibet und der in der russischen Mongolei.

c) *Der Kultus.*

„Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmut, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht.“ [2]) Das Ziel ist die ewige Ruhe, das Nichts. Aus Nichts ist alles hervorgegangen, in Nichts kehrt alles zurück. Nur das Nichts hat Wirklichkeit, alles andere ist akzidentell. Hier ist keine Intelligenz, keine

---

[1]) Die 2. Auflage stellt den Brahmanismus vor diese Religion wie es jedenfalls historisch richtiger ist.

[2]) I 260.

Neigung oder Handlung, keine Tugend, kein Laster, keine Versöhnung, keine Unsterblichkeit; das ewige Schweigen im Nichts ist Gottesgemeinschaft. Gott ist so die Negation von aller Bestimmtheit, „das reine, einfache Wesen, das Wesen der Wesen und nur das Wesen“.[1]) In der ewigen Ruhe, die durch Meditation erlangt wird, besteht die Unsterblichkeit der Seele. Wird sie nicht erreicht, so ist der Mensch der Seelenwanderung unterworfen. Diese ist der Anlaß zur unendlichen Menge von Idolen, die Gegenstände der zauberischen Macht der Priester werden.

II. Die Naturreligion der Phantasie.

a) *Begriff derselben.*

Gott als Macht und Insichsein, also als Identität mit sich geht in die konkreten Momente der Wirklichkeit auseinander. Die Mannigfaltigkeit des Alls ist eine Emanation Gottes. Indem aber die Einzelerscheinungen nicht in ihrem kausalen Zusammenhang erkannt werden, sondern als selbständig untereinander, sind sie zugleich als zufällige charakterisiert und fallen der willkürlich kombinierenden Einbildung anheim. Das All wird zu einem Reich der Phantasie, deren Bestimmungen grotesk und barock sind. So haben wir die indische Religion oder die Religion der Phantasie. Aber jene selbständigen Momente der Wirklichkeit erhalten ihre Verknüpfung in der an sich seienden Macht, dem absoluten Insichsein. So ist die Substanz nicht mehr monarchisch, sondern monistisch. Dieser All-Eine als das Prinzip alles Seins ist Brahm. Er bringt sich selbst hervor durch Reflexion in sich und schafft durch eben diese Welt und Menschen. Alle Besonderungen des Alls werden von der zügellosen Phantasie als Götter angesehen. — Diese Einheit und Bewegung haben die Indier in den Strom- und Talebenen ihres Landes angeschaut, darum regte sich in ihnen gegenüber der starren Einheit Chinas der Trieb zur Entfaltung, aber in unentwickelten, wirren Keimen. (Philosophie der Geschichte.)

[1]) I 263.

b) *Vorstellung des objektiven Inhaltes.*

Der Grundinhalt ist die einfache, absolute Substanz, Brahm als Neutrum. Es ist die abstrakte Form, die sich zu einer Dreiheit bestimmt: Brahma als Subjekt und schaffende Macht, Wischnu, welche durch die ewige Güte als Besonderheit gesetzt wird, Siwa, welche als zerstörende Macht alles Endlichen die ewige Gerechtigkeit ausübt. Das ist die indische Dreieinigkeit, Trimurti. Wischnu ist die Manifestation Brahmas. Ich bin Brahm, sagt der Indier, und weiß sein Selbstbewußtsein als Teil jener unendlichen Substanz. Siwa müßte eigentlich die Rückkehr zur Einheit bedeuten, ist aber vielmehr Prinzip des Lebens, Vergehens, Zerstörens. Mit diesen drei Grundbestimmungen springt die Phantasie auf die mannigfaltigste Weise um, bald ist Trimurti das höchste, bald Brahm, bald sind die drei Personifikationen selbst Brahm. Alle Mächte des Natur- und Menschenlebens, Sonne, Himalaya, Liebe, Betrug, werden in bunter Kombinationsweise personifiziert, und so wird der erhabene Gedanke der Dreieinigkeit zu grassem Polytheismus verzerrt.

c) *Der Kultus.*

Ziel ist: Einheit mit dem All-Einen, ewiges Schweigen. Brahm ist momentanes Sein, Werden oder dauerndes Sein. Was ist stille Andacht, dies momentane Sein? „Wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinander verschränke, die Hände falte und gen Himmel blicke und meinen Geist und meine Gedanken sammle, ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst, ich bin Brahm, das höchste Wesen.“ [1]) Was ist Brahmwerden? Der Reiz, den die wirre Welt der Umgebung ausübt, wird abgetötet durch alle erdenkliche Askese; diese ist nicht Büßung der Sünden, welche der Indier nicht kennt, sondern Abtötung aller Triebe. Wird die Flucht aus dem Leben zum dauernden Leben im Brahm, so ist das Brahmsein affirmativ da und mit ihm der dauernde Tod der Individualität. Dieses unmittelbare Sein Brahms wird nur durch die Geburt gesetzt. So haben wir die Kaste der Brahminen. Sie sind geborene Heilige, in unverletz-

[1]) I 132.

licher Heiligkeit den Menschen gegenüberstehend, die höchste Existenz Brahms, Herr über Natur, Mensch und Götter. Nur durch ungeheure Büßungen gelangt ein gewöhnlicher Indier in diese Kaste · Kultus ist also Verhalten zu sich selbst und dann zu den inkarnierten Gottheiten, welche als Idole in willkürlich sinnlichen Formen verehrt werden. Brahm selbst hat Tempel und Altar nur im Denken des Menschen. Die Naturmächte überragen als Gottheiten den gewöhnlichen Hindu, darum ist das Leben an sich wertlos und erst durch einen Sturz in die Gangesquellen auf den Schneefelsen des Himalaya kann es gewertet werden. — Menschenopfer heißt Menschenwürde. So ist der Kultus ein Ausfluß der absoluten Unfreiheit des Menschen, unsittlich, weil er keine Werte des Lebens kennt.

III. Die Naturreligion im Übergang auf eine höhere Stufe.

Im Brahmanismus fielen das Allgemeine und die Besonderung auseinander. Gott wurde im subjektiven Bewußtsein ganz gewußt, und doch bestanden neben dem Brahmsein noch selbständig göttliche Naturmächte. Die Einheit des Unendlichen and Endlichen ist wohl in jener Religion da, aber nur im empirischen Selbstbewußtsein. Der Fortschritt ist nun, daß diese substantielle Einheit auch in ihrer Objektivität außerhalb des Menschen Subjektivität wird, Bestimmung in sich.

1. Die Religion des Guten oder die Lichtreligion.

a) *Begriff dieser Religion.*

Subjektivität ist Bewegung, Bewegung ist Inhalt. So erhält die Substanz Lebensinhalt, und dieser ist das Gute als das Prinzip der Freiheit. Subjektivität ist auch Selbstbestimmung, diese ist Besonderung. So partizipieren auch die empirischen Akzidentien der absoluten Substanz an der Qualität des Guten. Alles Sein ist gut. Was ist gut? Omnis determinatio est negatio. Das Gute muß einen absoluten Gegensatz haben, das Böse. Damit haben wir den Dualismus, das Reich des Guten und Bösen, des Ormuzd und Ahrimann.

Die natürlichen Manifestationen sind Licht und Finsternis. — Die geographische Grundlage dieses Prinzips ist der schroffe Übergang vom asiatischen Hochland in die Steppen und Seen des Tieflands, und die geschichtliche der Übergang von der Naturbestimmtheit des Orients zur freien Individualität des Okzidents. (Philosophie der Geschichte.) —

b) *Existenz dieser Religion.*

Dies ist die Religion der Parsen, von Zoroaster gestiftet, im Zendavesta enthalten. Das personifizierte Licht ist Ormuzd, seine Begleiter die Sterne als Genien, die sieben Amschadspan. Ormuzd regiert die Welt in allen Teilen nach dem Prinzip des Guten. Auch der persische Staat ist eine Darstellung des Lichtreichs, der König Stellvertreter des Ormuzd, seine sieben Größen Repräsentanten des Armadspan.

c) *Der Kultus.*

Das ganze Leben der Parsen ist Kultus, Förderung alles Guten in Wort und Tat. Alles, was ist, wird verehrt, insbesondere aber das Licht und Feuer auf den Altären (Feueranbeter).

2. Die Religion des Rätsels.

a) *Begriff.*

Gott ist eine Einheit, darum muß der Dualismus der vorigen Stufe überwunden werden. Dies geschieht, indem das Endliche in das Unendliche selbst fällt. So wird die abstrakte Subjektivität zur realen, indem Veränderungen und Bewegungen vor sich gehen. Aber sie kommt noch nicht zur wahren Freiheit, weil sie durch die Natur in ein dunkles Gähren versetzt ist, und diese eine gesetzte Macht, nicht Subjektivität in sich ist.

b) *Konkrete Vorstellung dieser Stufe.*

Die Vermischung der substantiellen Einheit und Subjektivität macht den rätselhaften Charakter dieser Religion, der ägyptischen, aus. Das Ringen der Natur mit dem Geist tritt überall hervor, alles ist natürlich und geistig zugleich, d. h. es wird symbolisch, rätselhaft. Gott wird immer noch als Naturmacht gedacht, als bewußtloses Leben in jedweder

Gestalt, auch Tieren und Menschen. In menschlicher Gestalt gedacht, hat der Gott seine Negation nicht außer sich, sondern in sich, er muß im Tod sich vernichten, um durch denselben wieder aufzuleben. Osiris wird von Typhon getötet, lebt aber fort als Herr der Lebendigen und Toten. Die Parallele dazu ist das Sterben der Natur im Winter und ihre Wiederbelebung im Frühjahr durch die Sonne. Osiris ist und bedeutet Sonne und Nil als zeugendes Prinzip, Isis als empfangendes die Erde, Typhon als zerstörendes die Wüste. Trotz der übrigen zahlreichen Gottheiten ist Osiris die höchste, Schutzherr auch alles geistigen Lebens. Indem er als ein aller Sinnlichkeit entnommenes Subjekt gedacht wird, entsteht die Vorstellung einer selbständigen Existenz des Geistes. Deshalb schrieb schon Herodot, daß die Ägypter zum erstenmal die Unsterblichkeit der Seele gelehrt.

c) *Der Kultus.*

Die vorgestellte Subjektivität will auch angeschaut werden, das Innere will zur Darstellung kommen und dieser Trieb ist Kultus. Jahrtausende haben die Ägypter rastlos an den kolossalen Kunstwerken gearbeitet, die wir heute noch bewundern. Aber ihre Kunst ist nicht die schöne der Griechen, welche die Züge der freien Individualität an sich trägt, sondern die rohe, äußerliche, welche nur das Gähren der Freiheit zum Ausdruck bringt. Näher präzisiert sich der Kultus als Totendienst. Die Kunstkolosse sind Osiris geweiht als dem Herrscher im Reich des Amanthes, der Toten. So werden die Pyramiden zu Behausungen der Toten; denn gerade weil die Ägypter die Abgeschiedenen der Naturmacht überhoben wußten, wollten sie auch deren Leichname vor der zerstörenden Natur schützen. Am deutlichsten ist der Charakter der ägyptischen Religion als das unvermittelte Ineinander von Natur und Geist in dem Landessymbol der Sphinx ausgedrückt. Nach dem bedeutungsvollen Mythus hat Ödipus das Rätsel der Sphinx gelöst, den Schleier der Göttin von Sais gelüftet.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

A. *Übergang.*

Gott war bis jetzt Naturmacht, sein absoluter Inhalt fiel in selbständige Momente auseinander. Die letzte Stufe zeigte das energische Ringen der Subjektivität mit der Substantialität. Jetzt haben wir die „geistige Individualität", die Natur ist nur noch Mittel oder Gewand. Gott ist jetzt als freies Subjekt in sich bestimmt, aber der Boden seines Wirkens ist noch der endliche Geist; darin besteht noch das Unvollkommene dieser Stufe.

B. *Metaphysischer Begriff.*

a) Einheit. „Gott ist Einer" heißt nicht, es gibt nur einen Gott, sondern Gott ist die einfache Bewegung in sich, das Endliche ist im Unendlichen gesetzt. b) Notwendigkeit. Sie ist Bewegung des Endlichen im Unendlichen; bei äußerer Zweckmäßigkeit ist diese von endlichen Umständen abhängig, bei innerer von endlichen Ursachen, erst bei absoluter ist Gott frei durch Negation des Endlichen. Damit ist aber die Subjektivität leer geworden. c) Zweckmäßigkeit. Das Subjekt erhält Inhalt durch seine Manifestation. Gott setzt das endliche Dasein, aber dieses besteht in äußerer Zweckmäßigkeit, auch die innere Zweckmäßigkeit, so das organische Leben, braucht die selbständige Materie als Zweck außer sich. Deshalb muß ein absoluter Zweck postuliert werden, der seine Zweckmäßigkeit in sich selbst hat. Das ist der teleologische Beweis vom Dasein Gottes.

C. *Einteilung.*

a) Gott ist Einer, absolut selbständige Subjektivität. Als Weisheit handelt er nach Zwecken, aber diese sind noch akzidentell. Das ist die Religion der Erhabenheit. b) Gott erscheint am Sinnlichen als Schönheit. Damit hat das Allgemeine seine selbständige Subjektivität preisgegeben und kann nur noch in kalter Notwendigkeit als dunkles Fatum über dem Schönen schweben. Das ist die Religion der Schönheit. c) Gott, wesentlich als Zweck gefaßt, be-

sondert sich in endliche Zwecke und wird selbst zwecklos. Das ist die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit.

I. Die Religion der Erhabenheit.

A. *Bestimmung des Begriffs.*

a) Allgemeine Bestimmung. Gott ist Einer, absolut freies Subjekt, gestalt- und bildlos, nur für den Gedanken. Gott ist Weisheit und in der Einheit der sittlichen Bestimmungen Heiligkeit. Aber die Weisheit ist nur unmittelbar, eine einzelne: Nur Israel ist das auserwählte Volk. b) Bestimmung der göttlichen Besonderung. Gott ist Schöpfer. die Welt sein Geschöpf. Gott nimmt Bestimmtheit an, diese fällt aber außerhalb seiner Allgemeinheit; die Welt wird aus ihrem Nichts erschaffen, ist daher unselbständig. Gott ist so gegen sein Produkt anschauendes, nicht erst durch die Welt zu sich kommendes Subjekt. Das ist der Grundmangel dieser Religion. Das Verhältnis Gottes zu seinen Besonderungen bezeichnet man mit Eigenschaften. Daß die Welt als das andere Gottes überhaupt ist, darin besteht die Güte, daß sie als nichtig vor ihm vergehen muß, die Gerechtigkeit. Weil also die Welt nicht in sich gut ist und ihr Vergehen nicht eine Rückkehr zu Gott, sondern ein Sterben vor seinem Zorne, darum bezeichnen diese Eigenschaften noch nicht Gottes Natur, sondern sind gesetzte Bestimmungen. c) Die Form der Welt. Die Schöpfung ist zwar eine Manifestation Gottes, aber unselbständig gegen Gott, entgöttert; sie ist prosaisch, in natürlichem Zusammenhang gedacht, weshalb es in der jüdischen Religion erst Wunder in eigentlichem Sinne gibt.

B. *Der Zweck Gottes mit der Welt.*

Religion als solche wird jetzt Zweck, Gott wird nur im Geiste gewußt; eben diese seine Gegenständlichkeit ist seine Ehre. Praktisch wird dieser Zweck in den objektiven Gestaltungen der Welt. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes gesetzt, zugleich aber auch sein äußerliches Dasein in Recht und Sittlichkeit, daher die Wichtigkeit des Gesetzes. Inneres und Äußeres stehen in enger Beziehung; tut der Mensch

Recht, so geht es ihm gut; in der Anerkennung der göttlichen Absolutheit liegt Friede (Hiob). Diese Beschränktheit des Gottesbegriffs als eines inhaltslosen Zweckes schlägt in die Beschränktheit des Daseins um, indem Religion und Sittlichkeit als unmittelbare, natürliche Zwecke aufgefaßt werden, welche ausschließlich in Familie und Nation existieren. Gott ist nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; die Freiheit des Volkes bezieht sich nicht auf einen Weltzweck, sondern auf den unmittelbaren Zweck der Theokratie. Ist Gott als die alles setzende Macht das Gute, so ist auch Natur und Geist gut, und es entsteht die Frage: wie ist das Böse in die Welt gekommen? Der biblische Mythus vom Sündenfall läßt das Böse richtig aus der Freiheitsentscheidung des Menschen entstanden sein. Allein die versöhnende Erkenntnis, daß Arbeit nicht eine Folge der Sünde ist, sondern die Hoheit des Menschen ausmacht, daß auch dem Tod durch das unsterbliche, ewige Leben der Stachel genommen ist, die haben die Juden noch nicht gehabt, sie sind bei der Ahnung der Versöhnung in der Erfüllung äußerer Gesetze stehen geblieben, nur vereinzelt, besonders in den Psalmen, kommt der Mensch durch inneren Kampf zur Freiheit in Gott.

C. *Der Kultus.*

1. Die Furcht des Herrn. Nicht die Furcht vor einer erdrückenden Macht, sondern das Gefühl der Ohnmacht und Nichtigkeit gegenüber der Allmacht Gottes ist weise Furcht oder der Weisheit Anfang. Furcht ist also kein Abhängigkeitsgefühl, sondern Zuversicht, nicht die stoische Freiheit in Ketten, sondern das Gefühl der Gebundenheit und damit zugleich der Freiheit in Gott. 2. Der Dienst des Herrn. Die bewunderungswürdige Festigkeit und Hartnäckigkeit im Dienste Gottes ist nur zu erklären aus der Erkenntnis, daß Gott der Eine ist und dieser Eine nur der Gott Israels. Daß freilich die geringsten und äußerlichsten Verhältnisse wie die höchsten Pflichten gleicherweise als Gebote Gottes aufgefaßt werden, darin liegt noch die Unfreiheit. Das Halten der Gebote und zeremoniellen Gesetze gewährleistet die Erhaltung des Lebens und Besitzes, Ungehorsam zieht äußere Strafen nach sich, die das Innere der

Gesinnung meist nicht berühren. Das „du sollst“ bezeichnet die Knechtschaft des kategorischen Imperativs. 3. Die Versöhnung. Die Verfehlungen des Volkes und der Einzelnen werden durch Opfer gesühnt. Der Sinn ist die Manifestation der Unwürdigkeit und Nichtigkeit, die auf die Opfergaben übertragen werden.

Anhang. Was in der jüdischen Religion als Inneres im Subjekt vor sich geht, der Schmerz über die Trennung von Endlichem und Unendlichem, das wird nun objektiviert, d. h. als Prozeß eines Naturgottes vorgestellt. Das ist die Religion des Schmerzes oder die phönizische und vorderasiatische mit den Mythen von Adonis und dem Vogel Phönix. — Da dies zweifellos ein Rückfall in die Naturreligion bedeuten würde und im Zusammenhang mit der Religion der geistigen Individualität ein durchaus heterogenes Element wäre, so stellt die zweite Auflage diese Religion zwischen die persische und ägyptische und wahrt damit zugleich die Triplizität der Methode auch bei der Naturreligion des Übergangs.

II. Die Religion der Schönheit.

a) *Der Begriff.*

Voraussetzung ist wieder die Geschichtsphilosophie. Die ungeheure Masse des orientalischen Landes kettet die Bewohner in einheitlichen, ununterbrochenen Zusammenhang aneinander; die Vielfältigkeit und Zerrissenheit des griechischen Küstenlandes, das die Bewegung fördernde Meer bringt den Griechen das Bewußtsein ihrer individuellen Freiheit. — Die orientalische Bestimmtheit Gottes als substantielle Einheit wird jetzt verbunden mit dem europäischen Charakter der freien Subjektivität. Im Gegensatz zur jüdischen Religion hat jetzt das Allgemeine seine Besonderheiten nicht mehr außer sich, sondern in sich; der jüdisch-theokratische Zweck erweitert sich zur Mannigfaltigkeit endlicher Zwecke, die zugleich als Totalitäten des Allgemeinen erkannt werden. So wird die Welt zur Göttlichkeit erhoben. Die göttlichen Weltmächte erscheinen jetzt in idealmenschlicher Gestalt oder in schöner Individualität. Daher ist die griechische

Religion die der Schönheit, welche im „objektiven Kunstwerk“ zum Ausdruck kommt. Gott hört auf, ein erhabenes Jenseits zu sein und wird zur Idealität des Diesseits. Dieser Gedanke kommt in den griechischen Theogonien am interessantesten zur Darstellung: das Endliche wird durch die Besiegung des Natürlichen zur schönen, freien Gottheit. Darum werden von den Griechen nicht die Naturmächte selbst als Götter angesehen — dies wäre ja Naturreligion, — sondern nur insofern sie als ideelle, dienende Momente in den Göttern gesetzt sind, und diese sind wesentlich als freie Subjekte Gegenstand der Religion.

b) *Die Art und Weise des Gottes.*

Das Allgemeine ist das Schicksal, das über Göttern und Menschen steht. Es ist abstrakt, inhaltslos und unbegreifbar, eine eiserne Macht, eine trostlose Notwendigkeit. Aber dieses Soll ist nicht das des kategorischen Imperativs, sondern nur mein Soll; da herrscht nicht Entzweiung zwischen Pflicht und Neigung, nicht Unzufriedenheit, sondern reine Ruhe in diesem „Es ist so“. Der eigentliche Grund dieses Postulates einer absolut übergreifenden Macht ist das, daß die Besonderungen des Allgemeinen noch nicht in ihrem vernünftig freien Zusammenhange, sondern in ihrer unmittelbaren Einzelheit gefaßt werden. Deshalb ist Inhalt und Entstehungsweise dieser Götter auch sehr verschieden und zufällig: „Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht, d. h. jeder Priester, alte, erfahrene Mann“. [1])

c) *Der Kultus.*

Er bezeichnet das affirmative Verhältnis des Menschen zu den Göttern, offenbart sich im Kunstwerk, hebt aber als Manifestation eines Innern die Objektivität der Anschauung in die Subjektivität des Geistes auf. 1. Gesinnung. Diese Religion ist eine Religion der Menschlichkeit. Das Wissen von den Göttern ist „kein Wissen von ihnen als Abstraktionen jenseits der Wirklichkeit, sondern es ist ein Wissen zugleich von der konkreten, objektiven Subjektivität der

[1]) II 101.

Menschen selbst; denn die Götter sind ebenso in ihm". [1]) So ist in dieser Religion nichts unverständlich, nichts unbegreiflich; alles was für den Menschen Wert hat, ist ihm gegenwärtig in seinen Göttern, wahrhaft menschlicher Gehalt ist göttlicher Inhalt. Daher ist die religiöse Stimmung Heiterkeit, die durch die Trauer sogar ungestört bleibt. Der einfache Schmerz eines Achill über seinen frühen Tod hat nichts zu tun mit moderner Verdrießlichkeit, die selbstsüchtige Zwecke gegen den göttlichen Zweck festhalten will. Muß der Mensch dem Schicksal unterliegen, so weiß er sich dennoch als Heros der Tragödie, in der die Gerechtigkeit den Sieg behalten muß; darin liegt Versöhnung (Antigone). Wie aber die absolut göttliche Macht wieder in einzelne Götter zerfällt, so muß auch der Mensch in seiner zufälligen Subjektivität sich von außen durch das Allgemeine bestimmen lassen, daher Orakel und Götterzeichen, die zweideutig sind, weil sie der Ausdruck des Allgemeinen sind und der Mensch sie oft kasuistisch auslegt. 2. Der Kultus als Dienst. Kultus ist Geben und Nehmen. Gott gibt sich in seiner Natürlichkeit (Naturgaben) dem Menschen, und dieser genießt die Einheit mit ihm in den Opfermahlen. Die Verehrung der Götter nach ihrer geistigen Seite besteht in Spielen, Festen, Produktionen der Kunst. Hier lassen die Menschen das Göttliche an sich selbst erscheinen. Was die Menschen nicht aus sich hervorbringen können, das rechte, sittliche Handeln, welches das Wissen vom göttlichen Willen voraussetzt, das ermöglichen die Orakel. Der Höhepunkt des Kultus ist die Versöhnung. Der Geist ist erst frei, wenn er sich von den natürlichen Begierden der Seele gereinigt hat. Dieser Reinigungsweg, welcher zur mystischen Einheit mit Gott führen soll, wird in den Mysterien durchlaufen. Unglücksfälle, welche aus einer Verletzung der Götter hervorgehen, müssen durch Sühnopfer abgewandt werden. Verbrechen werden meist durch äußere Reinigung ungeschehen gemacht, doch kommt auch schon innere Bekehrung vor (Ödipus).

---

[1]) II 110.

III. Die Religion der Zweckmäfsigkeit oder des Verstandes.

a) *Begriff.*

In der jüdischen Religion war die Einheit zwar eine subjektive, aber der Zweck inhaltsleere Weisheit; in der griechischen Religion waren die vielen Zwecke in sich inhaltsreich, aber die Einheit leer. Die römische Religion ist die Synthese, indem die konkrete Allgemeinheit die Zwecke in sich selbst hat. Beide Religionen verlieren zwar ihre Einseitigkeit, aber auch ihren eigentümlichen Wert. Die Richtung auf das Eine, Ewige verschwindet, die Götter werden zu Mitteln herabgesetzt und der allgemeine Zweck ist nicht mehr der ideal-sittliche, sondern ein äußerer, empirischer, der Staat. — Abstrakte Staatsmacht und abstrakte Freiheit des Individuums, das nur Geltung hat im toten Privatrecht, gibt die Geschichtsphilosophie als Charakteristik des Römertums an. Gewalt ist überall die Lösung; schon die Lage Roms hat etwas Gewaltsames, auch seine Bildung ist gewaltsam angeeignet. — Zweckmäßigkeit und Verstand sind auch die treibenden Faktoren der Religion.

b) *Diese Religion als die römische.*

Der Charakter ist Ernsthaftigkeit als die abstrakte Gesinnung des Verstandes. Die griechischen Götter sind heiter, poetisch, die römischen prosaisch, praktisch. Theorie und Phantasie hat in dieser Religion keinen Platz, daher auch keine Theogonien, der römische Gott ist immer der Eine mit bestimmtem Inhalt und Zweck, Jupiter Capitolinus. Neben dieser abstrakten Gottheit stehen zahllose partikulare Personifikationen menschlicher Zwecke. Diese Religion ist eine Nützlichkeitsreligion, da die Götter nur prosaische Mittel sind zur Verwirklichung nützlicher Zwecke. Darum sind auch die Götter aller Welt willkommen, Rom wird zum Pantheon.

c) *Kultus.*

Da der Zweck ein zufälliger ist, so entsteht der grasseste Aberglaube, der von Cicero für Frömmigkeit erklärt wurde, in Wirklichkeit schändliche Abhängigkeit von endlichen Zwecken ist und Orakel, Auspizien und sibyllinische Bücher

braucht. Das Individuum geht im Staate unter, daher ist die römische Tugend, die virtus, der kalte Patriotismus, der im Sterben seinen Höhepunkt findet. Diese Wertlosigkeit des Individuums dient in dem willkürlichen Morden bei religiösen Festen und Schauspielen dem römischen Volke zur Lehre und Augenweide. Die abstrakte Macht ist im Kaiser als der ebenso grundlosen und leeren Willkür über Welt und Menschen personifiziert; der römische Kaiser wird zum Gott. Aber die Weltherrschaft hat ihren Grund in der Selbständigkeit des Individuums; so genießt dasselbe auch Freiheit, aber keine geistige, sondern natürliche in Recht und Eigentum. Darum geht durch sein Innerstes ein unendlicher Schmerz, wie auch die Volksgeister seufzen unter dem Joche des ungeheuren Fatums, der römischen Herrschaft. Im Pantheon sollten die Götter aller Welt versammelt werden und mußten sich doch gegenseitig vernichten; denn das Glück und die Heiterkeit der vorhandenen Religionen wird zerstört durch Vernichtung der Volksindividualität. Aber der Schmerz der Welt war „die Geburtswehe der Religion der Wahrheit". Denn als man daran verzweifelt war, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden, da „war die Zeit erfüllet".

Dritter Teil. Die absolute Religion.

A. *Das Allgemeine.*

1. Die offenbare Religion. Religion ist jetzt nicht mehr Begriff, so daß Bewußtsein und Objekt auseinanderfielen, sondern Idee, der Begriff in seiner Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens ist sich selbst Gegenstand geworden, hat Dasein, Realität angenommen. Das heißt nichts anderes, als daß die Religion offenbar ist, und dies ist in der christlichen der Fall. Gott ist jetzt Geist für den Geist, sein Inhalt und mein Inhalt sind eins, und in diesem substantiellen Wissen besteht das Wesen der wahrhaften Religion. 2. Die geoffenbarte oder positive Religion. Es ist der Religion

wesentlich, daß ihr Inhalt äußerlich vermittelt ist d. h. zuerst als etwas Gegenständliches gesetzt wird. — Darin besteht das Positive — und dann durch das Zeugnis des denkenden Geistes auch unser eigenes persönliches Besitztum wird. Das Positive in der christlichen Religion besteht in Geschichtstatsachen, Wundern, Lehren, wie sie in der Bibel niedergelegt sind. Da nun die Wahrheit einer Religion auch in der Form der Vorstellung vorhanden ist, so kann die Frömmigkeit sehr wohl bei solch äußerer Beglaubigung, wie sie im Positiven der Religion gegeben ist, stehen bleiben, Aufgabe der Wissenschaft aber ist es, die Wahrheit auch denkend zu erfassen. 3. Die Religion der Wahrheit und Freiheit ist jetzt gegeben; denn der religiöse Gegenstand hat in mir selbst unmittelbare Realität.

B. *Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.*

Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes geht von der Vollkommenheit als der Einheit des Begriffs und der Realität aus. Der Begriff Gottes ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen, ebenso ist er auch im Christentum als Realität erfahren, also kommt dem Begriff Sein und Realität auch an sich zu.

C. *Einteilung.*

Die Idee Gottes gibt folgendes Schema ab. 1. Gott an und für sich in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt- oder das Reich des Vaters. Das subjektive Bewußtsein von demselben ist noch rein theoretisch, noch nicht in dem göttlichen Prozeß selbst gesetzt, sondern „in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes". [1]) 2. Gott in der vergangenen Erscheinung der Geschichte, Erschaffung der Welt, oder das Reich des Sohnes. Das subjektive Bewußtsein ist hier im Elemente der Vorstellung wesentlich empfindend. 3. Gott als gegenwärtiger Geit in seiner Versöhnung mit der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Das subjektive Bewußtsein ist Gemüt, Vorstellung, Gedanke, umfassende Versöhnung im Kultus. Kultus ist kein besonderes Verhalten mehr, sondern ist in jedem der drei Reiche vorhanden.

---

[1]) II 180.

I. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.

Das erste Prädikat der Gottheit ist — wie Hegel ganz ähnlich wie sonst ausführt — Allgemeinheit als Inhalt und Denken als Form. Die Tätigkeit des Denkens kann aber ohne Gegenstand nicht vor sich gehen. Gott existiert erst durch die Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes, d. h. durch seine Diremtion. So konstituieren also drei Momente das Wesen Gottes: er selbst als das Allgemeine, die Welt als das Besondere und der Geist als die Versöhnung beider. Gott ist der Dreieinige. Liebe besagt dasselbe. Ich habe erst durch das andere Einheit und Friede mit dem eigenen Selbst. Wollen wir Gott näher prädizieren, so zerstören wir seine Einheit. Die gewöhnlich angeführten Eigenschaften Gottes sind nur Vorstellungsformen, die in sich widerspruchsvoll sind. Das Wesen Gottes bleibt für die sinnliche Anschauung und den Verstand unbegreifbar, weil endliche Kategorien an das Unendliche gelegt werden. Der Verstand sagt: Vater, Sohn, Geist, denkt sie in räumlichem Nebeneinander als Personen, zählt eins, zwei, drei und kann keine Einheit finden. Die spekulative Idee dagegen bleibt nicht bei den Unterschieden stehen, sondern hebt sie sofort wieder auf. Gott ist als kontinuierliche Lebenstätigkeit ganz analog dem organischen Leben vorzustellen. Alles Lebendige ist ein unaufhörlicher Prozeß, Hemmungen sind nur Negationen, Leben ist Produkt und Produzieren. Ebenso wird Liebe nur durch Gegenliebe erhalten, bleibt aber mit sich identisch, ist Anfang und Ende. Alle Unterschiede, durch die das göttliche Leben zu gehen hat, sind nicht äußerlich, sondern innerlich. „Der Prozeß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst.“ [1]) Die Idee der Dreieinigkeit, wie sie im Christentum offenbar, hat anderweitig verschiedene Gärungen durchgemacht. Am auffallendsten ist die indische Trimurti; die abstrakten Grundlagen finden sich bei den Pythagoräern und Plato, bei jenen als Einheit des Begrenzten und Unbe-

[1]) II 199.

grenzten, bei diesem konkreter als Einheit des *ταὐτόν* und *θάτερον*; Philo lehrt den Logos als Manifestation des unbestimmten *ὄν*, die Gnostiker die *σοφία* als aus dem *βυθός* hervorgegangen; am tiefsten, allerdings mehr phantastisch, hat Jakob Böhme die Trinität als das Mysterium der Welt erkannt.

II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewufstseins und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Das Reich des Sohnes ist die Welt als die Erscheinung Gottes. Die endliche als materielle Welt ist an sich das Andere Gottes, Trennung, Abfall von Gott; erst in der Religion wird sie in ihrer Idealität, in ihrem Für-uns und damit als zu dem Reiche des Sohnes gehörend erkannt. —

1. *Notwendigkeit der Erscheinung der ewigen Idee.* Sie liegt einerseits in der Idee selbst: der Geist muß sich offenbaren, andrerseits fordert das Subjekt die Gewißheit der Idee und diese ist nur als unmittelbares Sein: Natur, Geschichte.

2. *Der Mensch.* Die Natur an sich kann in kein adäquates Verhältnis zu Gott treten, erst der Mensch, indem er Idealität und Wahrheit derselben erkennt, setzt sie in Beziehung zu Gott und tritt selbst in das vollkommene Verhältnis zu Gott, indem er als Geist sein natürliches Dasein negiert und damit mit Gott versöhnt ist. Der Gang zur Versöhnung geht über das Böse als Negation derselben.

a) *Das Böse.* Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, Gott ist das Gute, der Mensch also gut an sich, d. h. seinem Begriffe nach zur Freiheit und Sittlichkeit bestimmt. Aber der empirische Mensch ist böse von Natur, d. h. den natürlichen Neigungen und Trieben unterworfen, sein Wille ist nicht Allgemeinwille, sondern selbstsüchtig. Der Mensch ist also von Natur gut und böse, aber böse in einem anderen Sinne als gut. Seine Bestimmung ist, dieses Ansich und Soll des Guten zum Fürsich und Sein zu machen durch Negation der unmittelbaren Natürlichkeit; das Gute muß affirmativ gesetzt werden; denn das Böse ist nur negatives Wollen. Wie

geschieht dies? Der Anfang ist die Erkenntnis des Bösen. Erst das Selbstbewußtsein erkennt den inneren Widerspruch zwischen der Berufung des Geistes zur Freiheit und der Abhängigkeit von endlicher Natürlichkeit. Der Mensch muß zur Erkenntnis des Guten und Bösen kommen; denn ein natürlicher Unschuldsstand ist nicht imputabel; Schuld ist die Voraussetzung der Versöhnung. Es ist die erhabene Erkenntnis des jüdischen Volkes gewesen: der Gegensatz des Bösen liegt im Menschen selbst, richtet sich gegen Gott. Auf der einen Seite das Bewußtsein der Hoheit und Gottebenbildlichkeit, auf der anderen die natürliche Unangemessenheit. „Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich“ und der Mensch ist zu ohnmächtig zur Erfüllung derselben. Das mußte unendlichen Schmerz, Demütigung und Zerknirschung im jüdischen Volke hervorrufen. Aber nicht nur Israel, die ganze Welt mußte die Entzweiung empfinden, und sie hat sie empfunden, nicht als Gegensatz gegen Gott und somit als unendlichen Schmerz, sondern gegen die Welt und somit als unendliches Unglück. Das Individuum fühlt sich erdrückt unter der Weltherrschaft, wird deshalb in sich selbst zurückgedrängt und sucht seine Befriedigung in der Starrheit des Beisichseins, wie es Stoizismus und Skeptizismus zeigen. Aber beide Lösungen sind einseitig. Der unendliche Schmerz zerreißt die Einheit zwischen Gott und Mensch, die Befriedigung im unendlichen Unglück ist Flucht aus der Welt. Auf diese beiden Gegensätze hat die Entwicklung der Religion hingezielt; erst jetzt war die ganze Welt erlösungsbedürftig, erst jetzt „die Zeit erfüllet“. — Damit hat Hegel selbst die einzigartige Bedeutung der jüdischen Religion und zugleich ihre Stellung unmittelbar vor dem Christentum zugegeben, wenn auch nicht in engerem, heilsgeschichtlichem Zusammenhang erkannt.

b) *Die Versöhnung.* α) Möglichkeit. Die Entzweiung mit Gott ist zu den äußersten Extremen gekommen, „die tiefste Tiefe“ der Sünde macht die Höhe der Versöhnung möglich. Das Subjekt hat diesen klaffenden Widerspruch in sich ausgehalten und damit seine unendliche Kraft zur Einheit, diesem wahrsten Moment der Göttlichkeit, be-

wiesen: die Gottebenbildlichkeit gibt die Möglichkeit der Versöhnung. β) Notwendigkeit einer objektiven Versöhnung. Die Frage ist, ob der Mensch durch eigene Kraft sich erlösen kann. Kant und Fichte bejahen dieselbe unter der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, da der Mensch sonst nicht wisse, ob das Gute auch Gedeihen habe oder nicht. Mit dieser Voraussetzung haben sie in abstracto eine objektive Versöhnung postuliert; die Wahrheit fordert, daß diese Voraussetzung auch in concreto vorhanden sei. Die Weltgeschichte hat die Einheit von Subjektivität und Objektivität nicht zustande gebracht; Gott selbst mußte seinen substantiellen Inhalt offenbar machen in einem menschlichen Gefäße. Damit kam der Mensch zu der Erkenntnis, daß die Entzweiung mit Gott an sich ja gar nicht besteht, sondern tatsächlich aufgehoben ist. Nicht als ob dadurch der Gegensatz nur im Bewußtsein aufgehoben und damit verwischt werden sollte, vielmehr besteht das Anderssein Gottes, die Unangemessenheit des Natürlichen, an sich vollkommen zurecht, aber es liegt schon in der Idee Gottes an sich als Geist, daß er in seinem Anderssein wieder zur Versöhnung mit sich komme, noch ganz abgesehen vom Menschen. Gott muß zuerst sich versöhnen mit der Menschheit; die Versöhnung an sich ist die Voraussetzung der Versöhnung für uns. Für uns, das ist dann das Entscheidende. Wir haben zu erkennen, daß unsere Gottentfremdung keine dauernde ist, daß das Böse wohl ewig entsteht, aber auch ewig sich aufheben muß durch die Affirmation der Gottesgemeinschaft, die der Mensch vollzieht. Durch die Idee der Menschwerdung Gottes „kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als ein äußerliches verhält, sondern nach seiner Freiheit Subjekt in Gott“ [1]) ist. In Christus wird dem Menschen die Liebe Gottes zur Gegenständlichkeit, Anschauung, Empfindung, Gewißheit. In dieser letzten Abzweckung liegt die Notwendigkeit der

γ) Erscheinung Gottes im Fleische. Die Einzelheit der Erscheinung Gottes resultiert aus der Einheit und Einzig-

[1]) II 235.

keit seines Wesens; nur in einem Menschen konnte er vollkommen offenbar werden. Ebenso fordert auch die Glaubensgewißheit eine unmittelbare Erscheinung des Ansich des Menschen, und alle Unmittelbarkeit muß die Form der Einzelheit annehmen. Gott mußte sich also in einem Menschen inkarnieren, wenn er etwas Geistiges kund tun wollte; und wenn die Natur des Geistes zugleich in ihrem Verhältnis zur Natürlichkeit sich erweisen sollte, so müßte eine menschliche Natur mit allen Bedürfnissen und Schranken gesetzt werden. Christus war also wahrer Mensch und hat die Endlichkeit, Schwäche des Kreatürlichen schmerzlich empfunden, weshalb sehr wohl von einer Erniedrigung des Geistes geredet werden kann. Zugleich war er aber auch wesentlich Gott, das Gottesbewußtsein erfüllte und durchdrang sein Leben zur substantiellen Einheit mit Gott. Die Frage, wie göttliche und menschliche Natur eins werden können, ist müßig, da Christus eben gezeigt hat, daß sich beide Naturen nicht ausschließen, sondern in der völligen Negation der selbstsüchtigen Natürlichkeit wahre Gottesgemeinschaft möglich ist. Die Person Christi ist also die eines wahren Gottmenschen. War in Christus die Wahrheit der Versöhnung vorhanden, so mußte er sich beglaubigen. Dies geschah durch sein Leben. Es kann auf zweierlei Weise betrachtet werden, auf menschliche, die ist auch für den Unglauben, auf göttliche, und die ist für den Glauben. Das Leben Christi kann unter dem Gesichtspunkt der Lehre betrachtet werden. Diese ist zu unterscheiden von der späteren Lehre der Kirche, einmal weil die Existenzbedingungen andere sind, sodann weil alles Neue zuerst in Form der Allgemeinheit gegeben sein muß, bevor es begrifflich in seine besonderen Bestimmungen zerlegt werden kann. Die Unmittelbarkeit der Lehre Christi bestand in einer Anschauung, Empfindung, lebendigen Gewißheit. Dieses neue Bewußtsein, welches Christus der Menschheit gebracht hat, ist das der absoluten Versöhnung mit Gott. Diese Versöhnung als Zustand ist das Reich Gottes, „eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht“.[1]

[1]) II 242.

Es gehört gegenüber den mancherlei Irrungen in alter und neuer Zeit zu dem Wahrsten und Tiefsten der Hegelschen Religionsphilosophie, was über das Reich Gottes gesagt ist. „Es handelt sich nicht um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjekts in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältnis zu Gott. . . Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dies als eigenes Gefühl, Selbstgefühl sein muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung.“ [1]) Eben weil Gott und die Seele das zentrale Thema in der Verkündigung Christi war, mußten alle anderen Bande der Welt wertlos erscheinen. „Laß die Toten ihre Toten begraben.“ Das ist die revolutionäre Seite der Lehre Christi, die Polemik gegen alle sittlichen Interessen. Es handelte sich um die „Erhebung zu einer unendlichen Energie“, da mußten alle verwirrenden Einflüsse abgehalten werden, der Mensch mußte sein Leben verlieren, um es zu erhalten. Aufgabe ist, sich in das Reich Gottes zu versetzen, es bedarf keiner Vermittlung, dieses ist unmittelbar da; denn die Grundbestimmung ist die Gegenwart Gottes und somit nicht in erster Linie die Aufforderung, Liebe zu üben, sondern das Bewußtsein, daß Gott die Liebe ist. Ethische Gebote, wie das der Nächstenliebe, waren schon im Alten Testamente vorhanden, jetzt will Gott das Herz. „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.“ Christus spricht hier deutlich nicht nur als Lehrer, sondern als Prophet. Das unmittelbare Leben Gottes in ihm ist so intensiv, daß Gott selbst es ist, der dies spricht.

Diese Erkenntnis der Gottheit Christi wird aber erst durch sein Schicksal evident. Er mußte Märtyrer der Wahrheit werden, weil die Stiftung des Reiches Gottes sich in absolutem Gegensatz befand zu den religiösen Grundlagen des damaligen Staates. Christus kann, was das Schicksal betrifft, äußerlich mit Sokrates verglichen werden, aber „die höhere Betrachtung ist die, daß in Christus

[1]) II 248.

die göttliche Natur geoffenbart worden sei".[1]) Welches ist nun die Bedeutung des Todes Christi? Der Tod war nötig als höchster Erweis der Menschheit und Gottheit. Christus starb nicht nur einen natürlichen Tod, sondern den des Missetäters, der Schmach und Schande, um das Menschliche in dessen äußerster Spitze zu erfahren. Deshalb ist Christus der Repräsentant des damaligen und immer sich wiederholenden Schmerzes der Welt, indem er die Nichtigkeit des Endlichen unter ungeheuren Qualen bis in den Tod empfinden mußte. Aber zugleich heißt es: Gott ist tot. Dies bedeutet, daß das Endliche Moment in Gott selbst ist und sterben muß. Dieses Sterben des Gottmenschen erhält aber seine Bedeutung für uns erst durch den Tod des Todes d. h. die Auferstehung; Christus wird zur Rechten Gottes erhoben. Durch die Vernichtung der menschlichen Einzelheit und das Festhalten des Lebens ist die Endlichkeit als ein Gott Fremdes und der göttliche Geist in seiner Rückkehr zu sich als das allein Wahrhafte erwiesen. Darum macht der Glaube mit Recht von hier aus den Rückschluß, daß der zu sich zurückkehrende Gott auch in der Erscheinung gewesen sein muß, das Christus schlechthin Gott war. Gott wird in seinem ewigen Prozeß in Christus angeschaut als der, der in die Endlichkeit eingeht, diese in ihrer äußersten Spitze, dem Bösen, tötet und wieder in seine Herrlichkeit zurückkehrt, das ist die spekulative Idee für die biblische Wahrheit: Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt. Das Erlösungsbedürfnis der Welt ist dadurch befriedigt worden, daß ihr durch die göttliche Geschichte in Christus zum Bewußtsein gekommen ist, daß Gott mit der Welt versöhnt ist. Auf dieses Bewußtsein, das erst nach dem Tode Christi vollkommen sein konnte, ist die Gemeinde gegründet. Im Anschauen des Lebens und Sterbens Christi gewinnen wir die Freiheit des Geistes, das Böse als etwas an sich Nichtiges zu betrachten und die Gottesgemeinschaft zu erleben. Diese Versöhnung bedarf nicht der äußeren Beglaubigung durch Wunder, sondern gibt sich unserem Geiste als eine „Macht über die Geister" kund

[1]) II 247.

III. Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes.

Die Versöhnung Gottes mit der Welt ist in der äußerlichen Geschichte eines einzelnen Menschen offenbar geworden und ist auf dieselbe Weise keiner Erneuerung fähig. Um die Vergangenheit als Gegenwart und Zukunft festzuhalten, muß die Person Christi vergeistigt, verinnerlicht werden, um als allgemeines Selbstbewußtsein alle Tage bei seiner Gemeinde sein zu können. Der Übergang vom Äußerlichen in das Innere wird vorgestellt in der Wiederkunft Christi im Geiste, in dem Tröster, welcher die Gemeinde konstituiert.

a) *Begriff oder Entstehung der Gemeinde.*

Das Ausgießen des heiligen Geistes hatte den Zweck, den einzelnen göttlichen Prozeß in Christus den einzelnen Subjekten zuzueignen und sie dadurch zu Bürgern im Reich Gottes und zu einer Gemeinschaft der Liebe zu machen. Die göttliche Liebe, wie sie die erste Gemeinde in der Geschichte Christi anschaute, wurde Entstehungsgrund der Kirche. Dieser Glaubensgrund ist auch der unsere. Die Frömmigkeit erhebt sich an dem biblischen Bilde Christi zu der anschauenden, sinnlichen Gewißheit, daß die Versöhnung der Welt an sich vollbracht ist. Dies ist die einzige Vermittlung des Glaubens, in der „Beseligung vermittels dieses Ergreifens“ ist die Gottentfremdung schon aufgehoben.

b) *Die Realisierung der Gemeinde.*

Diese besteht in der organisierten Kirche als dem Mittel, die Wahrheit in den einzelnen Subjekten zum Bewußtsein und zur Betätigung zu bringen. Die Mittel dazu sind dreifach. 1. Die Lehre. Aufgabe der Kirchenlehre war es, das allgemein gegebene Versöhnungsbewußtsein, auch mit den Mitteln der Philosophie, begrifflich zu fixieren, um die Versöhnung der ersten Gemeinde konstant zu machen. Weil eben der historische Verlauf des Lebens Christi, wie alle Historie, diskutabel bleibt, und deshalb der heilige Geist allein die Substanz des Glaubens als unentwindbares Besitztum festhalten kann, war die Dogmenbildung der Kirche

nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig. Die christliche Wahrheit muß ferner den einzelnen Subjekten zugeeignet werden, da die Religion nur in dem allgemein anerkannten Glaubensinhalt ihr Regulativ hat. Darin besteht die Notwendigkeit des Lehrstandes der Kirche. 2. Das Sakrament der Taufe. Es bedeutet die Aufnahme des Kindes in die Gemeinschaft der Kirche. Der Sinn ist, daß das Kind nicht im Elend geboren ist und eine feindliche Welt antrifft, sondern daß seine Welt die Kirche als vorhandener Zustand der Versöhnung ist. Seine Bestimmung ist, seinen einzigen Feind, das natürliche Herz zu überwinden, um der Versöhnung der Gemeinde teilhaftig zu werden. Diese Wiedergeburt ist kein unendlicher Geburtsschmerz mehr wie zu Zeiten Christi, auch kein unendlicher Progreß, wie Kant meint, sondern ein einfaches Ergreifen der Versöhnung, in der das Böse an sich schon überwunden ist. Die Erziehung von seiten der Kirche besteht demnach in der autoritativen Gewöhnung des Kindes an den Willen Gottes, damit dessen Wille sein Wille, dessen Geist sein Geist werde. 3. Das Sakrament des Abendmahls. Es ist der Genuß der angeeigneten Versöhnung, der Gegenwart Gottes, unio mystica. Die Notwendigkeit besteht in der Notwendigkeit sinnlicher Anschauung. Von der katholischen Auffassung des Abendmahls, welche Gott zu einem äußerlichen Ding und den Menschen zu einem Knechte der Kirche macht, ist fortzugehen zu der lutherischen, nach welcher man die wahrhafte Gegenwart Gottes im Glauben genießt. Die reformierte Lehre, welche den gegenwärtigen Gott nur in der Vorstellung und Erinnerung sein läßt, ist geistlos, rationalistisch, moralisch.

c) *Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit.*

Da Religion Freiheit ist und Freiheit Betätigung, so muß sich die Religion in der Welt objektivieren. Der Geist kann bei der unmittelbaren Versöhnung stehen bleiben und ein konzentriertes, unentwickeltes Leben in sich führen; aber damit tritt er in Gegensatz zur Welt und zu sich; denn das Subjekt hat den Trieb zu äußerer Betätigung in sich. Das ist der Standpunkt der mönchischen Weltverneinung. Oder

der Geist vereinigt sich nur äußerlich mit einer andersartigen Welt, macht sie als widergöttliche zum Knechte seiner Göttlichkeit, ist aber damit in seiner weltlichen Betätigung außerhalb der Versöhnung. Das ist der Standpunkt der kirchlichen Weltherrschaft. Das Wahre ist, daß die Religion sich konkret in der Welt entwickelt und zur Objektivität ausbreitet. Das ist der Standpunkt der Weltdurchdringung oder der Sittlichkeit, welche im Staate Realität hat. Das religiöse Bewußtsein betätigt sich ferner auf dem idealen Gebiet der Wissenschaft, nicht bloß auf dem realen der Sittlichkeit. Wie wir hier als das Extrem die Unfreiheit in der Freiheit hatten, so dort die subjektive Freiheit ohne objektiven Inhalt (Rationalismus). Das rechte Verhältnis ist dies. Religion ist die Wahrheit in der Form des Fühlens und Vorstellens, Philosophie in der des vernünftigen Denkens. Beide haben denselben Inhalt, die absolute Wahrheit, aber erst die Philosophie ist die begriffliche Rechtfertigung des Christentums. Trotzdem ist Philosophie für die Frömmigkeit nicht notwendig, weil die Wahrheit der Versöhnung auch als Glaubensgewißheit vorhanden ist, ja sogar vor der Philosophie vorhanden war. Anderwärts äußert sich Hegel darüber sehr interessant: „Die Religiosität und Sittlichkeit eines beschränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauern, in ihrer konzentrierten Innerlichkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Wert und denselben Wert wie die Religion und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins.“ [1]) Die praktische Versöhnung des Menschen, wie sie wesentlich dem Gefühle inhäriert, wird von der Philosophie nicht verworfen, sondern erhält durch dieselbe nur den durch das Denken gereinigten Inhalt wieder. „Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt.“ [2]) So kommt die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft zustande.

---

[1]) Rosenkranz a. a. O. S. 377. [2]) II 288.

Vierter Abschnitt.

Die Bedeutung für die Gegenwart.

I. Prinzipien.

Die Bedeutung der Großen im Reiche des Geistes besteht oft nicht sowohl in der Herausstellung positiver Doktrinen, als vielmehr in der ganzen Höhenlage ihres Denkens, ihrer Lebens- und Weltanschauung und in der Orientierung gewisser Interessen nach bestimmten Richtungen hin. So kann es die Wandlung der Lebensarbeit mit sich bringen, daß die Personen größer werden als ihre Werke, ihre Gedankenrichtungen besser als die Verfolgung derselben. Das Vordringen zur Persönlichkeit eines Philosophen erscheint aber besonders deshalb notwendig, weil durch die Aufdeckung der belebenden Triebe und Kräfte der Boden freigelegt wird, auf dem das charakteristische Werk entstehen konnte. Wird dann in einer späteren Zeit die Fruchtbarmachung dieses Bodens wieder als Notwendigkeit erkannt, so kann der Geist eines philosophischen Werkes an sich schon für die Anbahnung und Bereitung neuer Zeitstimmungen von großer Wichtigkeit werden. Hegel hat wie wenige Philosophen Anspruch darauf, bei der Neubildung von Weltbildern immer wieder beachtet zu werden, nicht als Schöpfer durchaus neuer Prinzipien, aber als Konvergenzpunkt der verschiedensten und glänzendsten Kulturideale, die durch ihn neu und eigentümlich verknüpft sind. Seit Aristoteles gab es kein so umfassendes System mehr, seit Plato keine so

weltüberlegene Innerlichkeit. Ohne den breiten Stimmungshintergrund ist aber auch keine gerechte Würdigung der Religionsphilosophie möglich; für sich betrachtet, muß sie rätselhaft, oft exzentrisch erscheinen. Die Agentien im Lebensgange des Philosophen haben gezeigt, wie das von Hause aus religiöse Interesse von dem philosophischen überholt wurde, um sich dann wieder mit ihm zu einen. Wir gehen jetzt von den rein philosophischen Prinzipien aus, um die Art ihrer Verbindung mit den religiösen besser hervortreten zu lassen.

Wie verhalten sich Innenwelt und Außenwelt, Subjekt und Objekt zueinander? Das ist eine Hauptfrage aller Philosophie. Daß Hegels Arbeit wesentlich eine geschichtliche war, d. h. eine aus der Menge des historischen Gedankenstoffes gewonnene, ist nicht zufällig, beruht vielmehr auf der Überzeugung, daß das Subjekt nicht werden kann ohne das Objekt, sondern die Höhe seines Wertes von Zahl und Größe seiner Inhalte abhängt. Darum die freudige Versenkung in Natur- und Menschenleben, das rastlose Suchen immer neuer Stoffe und Werte. Aber die Hingabe an das All ist keineswegs Selbstzweck; über allem zeitlichen Progreß steht das selbsttätige Subjekt, welches alle Wahrnehmungs- und Geistesinhalte auf eine unwandelbare Substanz hin prüft und so das weitverzweigte Alleben zu individueller Wertung vereinheitlicht. Denn das höchste Prinzip alles Lebens ist das Ich, die weltgestaltende Tätigkeit und das weltgewordene Insichsein. Alles Geschehen der Außenwelt wird durch die spontan-autonome Tätigkeit des Subjekts in einen inneren, wesenbildenden Prozeß verwandelt, und in der Wesenstiefe des Menschen der Ruhepunkt und die Versöhnung mit den Objekten gefunden. So erhebt sich über aller Erfahrungswelt durch die Konzentration des Geteslebens ein selbständiges Reich von Ideen und Energien, die den Wert und die Macht des Menschen ausmachen.

Aber diese Lebensanschauung ist nicht möglich ohne die metaphysischen Stützen. Dem Primat des Subjekts muß eine superiore Ausstattung mit Mitteln entsprechen, welche den Dingen auf ihren Wahrheitsgrund zu dringen vermögen.

Es ist die höchste Würde des Menschen, daß er die objektive Welt in ihrem Ansich erkennen und durch die Umsetzung in eine Begriffswelt beherrschen kann. Das Wissen bleibt in der starren, für Werte gleichgültigen Notwendigkeit des empirischen Geschehens stecken, erst das Erkennen greift aus den Komplikationen der Vernunft die Wahrheit heraus und erhebt den Menschen in die Freiheit eines unwandelbaren Vernunftreiches, welches über alle natürlich-gesetzliche Vergänglichkeit erhaben ist. Das begründet eine eigene Betrachtung der Geschichte als der Hauptquelle der Geisteslinhalte. Die Historie ist kein psychologisch-mechanisches Geschiebe, sondern über dem individuellen Ich steht die Einheit und Allgemeinheit des transzendentalen Subjekts, welches in und an dem natürlich-gesetzmäßigen Werden seine eigenen Ideen und Kräfte zweckvoll entfaltet. Diese gilt es aus der Geschichte zu abstrahieren und sich zu individuellem Gehalt anzueignen, dann wird aus der leeren, in freischwebender Stimmung schwankenden Subjektivität das konkrete, freie Ich, das durch die Aufnahme der Inhalte des Allebens dieses beherrscht und selbst in seinem In- und Beisichsein Befriedigung genießt.

Es scheint, als könne eine solche Weltanschauung in der Gegenwart keine Anknüpfung mehr finden. „Der Weltgeist unserer Zeit, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach außen gerissen, ist abgehalten, sich nach innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigentümlichen Heimat sich selbst zu genießen.“ [1]) In der Tat ist im Laufe des 19. Jahrhunderts der Glaube an die schöpferische Kraft und absolute Autonomie des menschlichen Ich von dem gegenständlichen Interesse absorbiert und die Selbständigkeit des individuellen Geisteslebens von einem naturgesetzlich gedeuteten Kulturprozeß zerstört worden. Indem das naturwissenschaftliche Verfahren durch die empirische Psychologie auf die Geschichte übertragen wird (Dilthey-Wundt), bleibt kein Raum mehr für das Individuelle, Einmalige, Besondere und ebensowenig für die Differenzierung und Normierung

[1]) VI, XXXV.

der aus der Historie selbständig und frei erwachsenden Werte. Der Übermacht der mechanistischen Welterklärung, welche von weittragender Bedeutung für religiös-sittliche Bestimmungen ist, sucht aber neuerdings eine andere Richtung besonders stark zu steuern, indem sie eine Geschichtslogik nach dem Vorbilde des deutschen Idealismus auszubilden bestrebt ist (Rickert-Windelband). Ganz wie bei Hegel wird die Unterscheidung von erkenntnistheoretischem und psychologischem Subjekt zur Grundlage genommen, jenes als zwecksetzende, autonome Tätigkeit, dieses als Erscheinungsform erkannt, nur daß die individuellen Geschichtsbildungen dann nicht apriori aus einem Allgemeinbegriff deduziert und dadurch logisch mechanisiert, sondern empirisch aufgenommen, zu Werteinheiten und Ideenkomplexen verbunden und von der synthetisch-teleologischen Vernunft normiert werden. So tritt anstelle der nomothetischen die idiographische Begriffsbildung, welche dem Irrationalen in der Geschichte gerecht wird und eine sittliche oder religiöse Zweckbeziehung ermöglicht. Damit ist die Souveränität des menschlichen Ich und ein zweckvoller Lebenszusammenhang bei allen Kreisbewegungen der Kultur wieder erkannt und dem Geiste Hegels neue Wirkungskraft versprochen. Zugleich ist der Weg zur Metaphysik wieder beschritten, das Kulturproblem auf erkenntnistheoretische Basis gestellt und damit auch einer entsprechenden Religionsphilosophie eine neue Stütze gegeben.

Einer größeren Verwendung der bis jetzt aufgeführten Prinzipien in der gegenwärtigen Religionsphilosophie scheint die weit verbreitete, kantisierende Richtung entgegenzustehen. Allein diese erscheint doch weniger hinderlich werden zu sollen, wenn man bedenkt, daß ein großer Teil ihrer Erfolge nicht in ihr selbst begründet liegt, sondern in äußeren Bedingungen: dem besonders durch die Hegelsche Metaphysik genährten Mißtrauen gegen ontologische Argumentationen und den diskreditierenden Verbildungen der Hegelschen Religionsphilosophie, dem Umschlag der Zeitstimmung im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts von einseitigem Idealismus zu ebenso einseitigem Realismus und dem nunmehrigen Magnetismus positivistischer Kulturideale. Der

Neukantianismus kam den veränderten Zeitbedürfnissen entgegen und hat deshalb nicht nur zeitgenössischen Eigenwert, sondern hat sich, besonders durch seine bedeutendste Ausgestaltung im Ritschlianismus, zweifellos auch außerordentlich hohe Verdienste um die Förderung der Religionswissenschaft erworben, so mit der schärferen Abgrenzung der Religion gegen andere Gebiete und mit der ausdrücklichen Betonung des Realcharakters derselben. Gleichwohl scheinen uns auch die Zeitschranken nicht verkennbar zu sein. Die stark soziale Orientierung dogmatischer Positionen, die Abkehr von allem Metaphysisch-Mystischen und demgemäß die folgerichtige Verschränkung der Religion durch sozialethische Faktoren, die durch das moderne Ideal der Kraftsteigerung gegebene Betonung der Aktivität der Religion, — das sind Momente, denen bereits neue Zeitstimmungen entgegenstehen, wie der bis zum Extrem gesteigerte Individualismus, sowohl als Abneigung gegen die Knechtung des Individuums unter Kulturziele wie als Tendenz zur Rettung einer selbständigen, befriedigenden Innerlichkeit durch kontemplativen Genuß. Die bereits erwähnte individualistische Richtung in der Geschichtswissenschaft entspricht durchaus einem auf allen Lebensgebieten hervorbrechenden Geiste, der in der autonomen Kraft des Individuums Ziel und Streben findet.

Damit sind der Religionsphilosophie neue Wege ermöglicht. Hat der Mensch in seinem eigenen Innern Grund und Ziel des Lebens zu suchen, so kann auch die Religion nicht ausschließlich in Lebenswerten bestehen, sondern muß über Kultur und Ethik hinaus ein selbständiges, absolutes Reich von Gütern erreichen; denn die Innerlichkeit in der Religion ist Mystik, welche die Aktivität in der Moral durch Rezeptivität ergänzt. Das Individuell-Mystische als Grundcharakter der Religion und Möglichkeitsgrund der religiösen Erfahrung ist das Charakteristikum des Hegelschen Typus gegenüber der durch die Sittlichkeit gewonnenen Erfahrung bei Kant. Beide Momente sind zwar von Schülern Ritschls schon verknüpft worden, jedoch meist ohne Aufnahme der zum Wesen der Mystik notwendigen metaphysischen

Stützen.[1]) Die Souveränität der Religion in einem von äußeren Bedingungen unabhängigen Reich des Innern muß gegen alle Halbheiten festgehalten werden. Die weitere Frage ist nun aber die, wie bei der Verneinung des rein empirischen Charakters der Religion dieselbe vor subjektiver Willkür zu schützen ist. Auch hier hat Hegel eine moderne Antwort. Weder einfache, supranaturalistische Autoritätsherrschaft, noch platte, rationalistische Vernünftelei beweisen den Wahrheitsgehalt der Religion, sondern allein das Zeugnis des Geistes vom Geiste der zahlreichen und mannigfaltigen Religionen. Erst durch eine große Über- und Zusammenschau der religiösen Erscheinungsformen und Entwicklungsgesetze im Laufe der Geschichte festigen sich die aus der absoluten Religion abstrahierten Inhalte und Werte. Hierin ist die Hegelsche Spekulation für die Folgezeit und die modern historisierende Richtung geradezu vorbildlich geworden, indem von ihr die Methode historisch-pragmatischer Analyse zur Herausarbeitung der religiösen Substanz den mächtigsten Antrieb erhalten hat.

Die neu gewonnenen Beziehungen der Gegenwart zum deutschen Idealismus im allgemeinen müssen konsequenterweise ihren Einfluß auch auf das Verhältnis von Religion und Welterkennen ausüben. Korrespondieren die Gesetze des Seins und Denkens, und ist alles kausale Geschehen nur das zweckgesetzte Mittel für den teleologischen Fortgang der Vernunft, so ist dies nur begreiflich durch ein übergreifendes, metaphysisches Prinzip. Gott als die zusammenhaltende Einheit aller erscheinenden Mannigfaltigkeit, als der Realgrund von Subjekt und Objekt und deshalb als notwendige Voraussetzung einer objektiven Wahrheitserkenntnis ist darum auch für Hegel das Grundfaktum des Geistes, unbeweisbar, aber unentbehrlich, weil denknotwendig. Diese ontologische Begründung der Gottesvorstellung und damit die metaphysische Fundierung der Religionsphilosophie gerade durch Hegel ist nicht nur deshalb wichtig, weil dieser damit zum Typus der Kant entgegengesetzten Entwicklungsreihe

[1]) Z. B. Kaftan, das Wesen der christlichen Religion, Basel 1888.

wurde, sondern hat auch geschichtsteleologische Bedeutung. Religion und Welterkennen zeigen in geschichtlicher Betrachtung eine — Seitenbildungen nicht ausschließende — kontinuierliche Entwicklung von anfänglicher Identität durch wachsende Verselbständigung zu völliger gegenseitiger Emanzipation. Aber an demselben Punkte, wo der Bruch erfolgte (Kant), setzte unter veränderten Bedingungen ihre gegenseitige Bezugnahme wieder ein, um schließlich in Hegel prinzipiell wenigstens das Recht derselben zu erweisen. Alle seitherigen Grenzbestimmungen bewegen sich zwischen den beiden Polen, Kant und Hegel. Wo von neuem auf den deutschen Idealismus zurückgegriffen werden wird, da wird mit dem Glauben an eine zweckmäßige Geschichtsbildung auch der Glaube an die Rationalität der Entwicklung von Religion und Erkenntnis unmittelbar gegeben sein.

Noch von einer andern Anschauung aus ergab sich für Hegel diese Denknotwendigkeit. Ist die Welt die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes und der Mensch Zweck und Ziel der Schöpfung, so muß alles Sein auch für ihn erkennbar sein, wenn anders es für ihn geschaffen sein soll. Das begründet eine Verkettung von Gottes- und Wahrheitserkenntnis; beide stehen und fallen miteinander. Diese Gedankenkonsequenz scheint sich gegenüber dem Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft wieder mehr durchsetzen zu sollen. Die Philosophie wird mehr und mehr wieder monistisch und hält an der Einheit des Geisteslebens fest. Die neukantische Theologie, welche mit der Ausschaltung des theoretischen Momentes aus der Religion auf den historischen Jesus als den einzig sicheren Beweisgrund gewiesen war, sieht sich mit der wachsenden Relativierung der Geschichte auch dieser Stütze beraubt und macht charakteristischerweise in der eigenen Schule die Wendung in die Metaphysik.[1])

Mit diesem Rückgang auf den Hegelschen Typus ist aber sofort eine neue Problemstellung gegeben. Ist Gott Schöpfer Himmels und der Erde — um diese Ausdrücke

---

[1]) Tröltsch-Heidelberg; Wobbermin-Berlin u. a.

für „Reich des Vaters“ und „Reich des Sohnes“ zu gebrauchen —, so besteht die Alternative: entweder ist die Welt die Selbstentfaltung des absoluten Geistes, der sich mittels der Wahrheits- und Wesenserkenntnis in der Gesamtoffenbarung von Natur, Profan- und Religionsgeschichte gottebenbildliche Wesen heranbilden will, oder sie ist fast in platonisch-gnostischem Sinne nur der nichtige, vergängliche Ball für eine Partikularoffenbarung in zwei singulärgeschichtlichen Religionen. Diese Doppelfrage scheint uns das oft unbewußte Problem in den Wandlungen der christlichen Religionsgeschichte gewesen zu sein, und es ist zweifellos das Verdienst Hegels, daß es gerade da in aller Schärfe herausgekehrt wurde, wo beide Auffassungen sich einseitig ausgelebt zu haben schienen; denn es bedeutet nichts anderes als den Kampf der alten mit der neuen Zeit, in dessen Krisis Hegel gestellt war. Auf der einen Seite die Idealisierung und Vergötterung der Kultur durch die Substruktion der Religion (Spinoza, Leibniz, Goethe) mit der Folgeerscheinung des Rationalismus, auf der anderen die hartnäckige Isolierung des Christentums im Supranaturalismus. Die religionswissenschaftliche Lage der Gegenwart zeigt dazu einen weiteren Typus. Der konsequente Ritschlianismus verzichtet auf eine prinzipielle Stellungnahme zur gestellten Alternative, wirft sich mit aller Kraft auf die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden und weiß die Selbständigkeit der Religion nicht anders zu retten als durch Einspinnen derselben in eine Sonderwelt der Werturteile.

Eine Zurückschiebung des Problems zu Hegel scheint uns neue Ausblicke zu bieten. Er hat es, im Prinzip wenigstens, durch den bedeutsamen Begriff des Gottmenschentums gelöst. Die Welt eine Entfaltung der göttlichen Wesensfülle, aber alle Vernunft und Wahrheit in natürlichen, menschlichen Komplikationen, daher die göttliche Aufgabe des Menschen als des Zweckes und Zieles der Schöpfung, die Idealität alles Seins und die Substanz alles Geschehens sich zu individuellem Besitze anzueignen, aber dies nur durch die entschiedene Negation alles Partikular-Natürlichen, durch eine freie Hingabe an das göttliche Wesen, um „in seinem

Lichte das Licht zu schauen“ und in der unio mystica des Glaubens die substantielle Einheit mit ihm in einem inneren, weltüberlegenen Reich immer tiefer zu erreichen. Bei aller schillernden und verwirrenden Darstellung, bei allem Mangel an reinlicher Durcharbeitung scheinen uns dies die Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie zu sein. Ist Gott eine Einheit, so muß er sich in der ganzen Welt gleicherweise offenbaren; ist der Mensch ein einheitliches Wesen, so kann er nur einen Anfang und ein Ziel haben; kommt er von Gott, so reicht er mit Vernunft und Willen in das Göttliche, geht er zu Gott, so kann nichts anderes als Religion sein höchstes Ziel und Gut sein. Aus diesem eng geschlossenen Gedankenring ist in der Tat nicht ohne Gefahr der Inkonsequenz herauszukommen. Es kann keinen Religionstrieb neben einer Kulturtendenz geben, aber auch keine selbständigen Geschichtsziele, zu denen die Religion nur eine unentbehrliche Zutat wäre. Daraus ist zu verstehen, warum für Hegel Religion und Philosophie dasselbe Problem haben: Lösung des Konflikts zwischen Ich- und Weltbewußtsein. Alle Kultur ist ein Fortschritt zur Geistesfreiheit durch die in der Erkenntnis vermittelte Herrschaft über die Natur und die Aufnahme der in der Geschichte entwickelten Ideen; alle Arbeit an der Welt hat aber letztlich nur das Ziel, das eigene Wesen zu erhöhen und dem unendlichen Leben näher zu bringen. Das ist die Tendenz der Definition der Religion als des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Der Begriff der Religion will nur die Inhaltsbestimmtheit im allgemeinen angeben,[1]) die Aneignung der wesenhaften Inhalte aber will als eine Freiheitstat des ganzen Menschen betrachtet sein.[2]) Man braucht nur abzusehen von den intellektualistischen Schranken und dem unhaltbaren Standpunkt des absoluten Wissens, so hat man den Kern einer großen und weiten Auffassung von der Religion, wie sie neuerdings am fruchtbarsten zu dem Gedanken einer „uni-

[1]) Vgl. S. 58, [6]).
[2]) Vgl. S. 19f.

versalen Religion“ in Euckens „Wahrheitsgehalt der Religion“ ausgebildet worden ist.[1])

Gerade die Einstellung der Religion in den gesamten Lebenszusammenhang ist das Hauptverdienst Hegels und das Moment, das sich bis jetzt als das triebkräftigste erwiesen hat und sicherlich auch ferner noch erweisen wird. Es bedeutet eine Absage an die selbstgenugsame Engherzigkeit einer „charakteristischen Religion“, welche der Welt als einem eitlen Zweckmittel gegenüber entweder in spröder Exklusivität und tatenloser Apathie bleibt, oder bei engbegrenztem Wirkungskreis den Schwankungen religiöser Stimmungen sich aussetzt. Andrerseits ist aber auch die weltfreudige Arbeit nicht von der dumpfen Ergebenheit in ein non ignoramus oder den starren Gang der Gesetzmäßigkeit begleitet, sondern erhält sub specie aeternitatis erst rechten Antrieb und Kraft und macht durch den Reiz neuer Anfänge das Individuum elastisch.

Es erhebt sich nun die Frage: ist die Aktivität der universalen Religion, welche sich bis jetzt im wesentlichen als eine an die Kultur gebundene Freiheitstat des Menschen dargestellt hat, dem unendlichen Progreß der geschichtlichen Entwicklung unterworfen, oder erreicht sie irgendwo ein selbständiges Gebiet und darin vielleicht einen absoluten Ruhepunkt? Die Kultusformen, welche nach Hegel die Mittel der Religion bilden, sind weder Vehikel der Religion, noch bloße Ausflüsse derselben, so daß die Religion in beiden Fällen kein absolut selbständiges Gebiet erreichte, vielmehr sind sie in erster Linie nur Mittel, die substantielle Einheit mit Gott hervorzubringen. Das charakteristische

[1]) Leipzig 1901. Der Anklang, welchen dieses dem Hegelschen Geiste so verwandte Buch gefunden hat, ist ein Zeichen dafür, wie Hegels Grundanschauung von Religion und Geistesleben wieder Boden gewinnt. Überhaupt dürfte das Werk eine glückliche Verarbeitung und Weiterbildung Hegelscher Prinzipien sein; wegen häufiger Berührung mit unseren Ausführungen braucht nicht immer wieder auf dasselbe verwiesen zu werden. Denselben Grundton führen auch die vortrefflichen Werke von Pfleiderer und den holländischen und englisch-schottischen Hegelianern, die wir in folgendem als „Neuhegelianer“ anführen.

Wesen der Religion besteht also in der Einheit mit Gott oder der Gottesgemeinschaft, wenn man mehr die Zuständlichkeit der Religion, in der unmittelbaren Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch, wenn man mehr den religiösen Akt zum Ausdruck bringen will. Alle Bindung der Religion an die Moral und Auflösung derselben in Wissenschaft oder Staat ist also ausgeschlossen. In Christus ist die vollkommene Offenbarung Gottes erschienen; das Reich Gottes, das er gebracht hat, ist nicht in erster Linie eine Aufgabe, sondern die Gabe des vollkommenen Gnadenbewußtseins in der lebendigen Gegenwart Gottes. [1]) Das Christentum ist deshalb die absolute Religion, weil es bedingungsloses, absolutes Versöhnungsbewußtsein zueignet. [2]) Nunmehr bestimmt sich auch das Verhältnis zwischen Begriff und Idee der Religion näher. Aus der Aktivität der Religion wird jetzt schlechthinige Rezeptivität, d. h. der Glaube erscheint jetzt nicht mehr als eine Tat des Menschen, sondern Gottes; denn indem der Mensch innerhalb des Christentums steht, empfindet er sein sittliches Aufsteigen zu Gott als ein Herabkommen göttlicher Energien, seine Freiheit wird nicht vernichtet, sondern sie energiert nur in der Allmacht Gottes.

II. Ausführung der Prinzipien.

Der Aufriß der Prinzipien konnte leicht den Schein des Idealisierens erwecken, aber es wurden mit Absicht die Grundtriebe, Lebensanschauungen und bildungsfähigen Gedankenzentren aus allen systematischen Verkapselungen herausgekehrt, um nicht nur den Gesamtanblick für das veränderte wissenschaftliche Verständnis der Gegenwart zu erleichtern, sondern auch für die folgende Einzelkritik eine natürliche Basis gewonnen zu haben.

---

[1]) Vgl. S. 85.
[2]) Vgl. S. 85 u. 86.

1. Mensch und Welt.

Haben die Prinzipien gezeigt, daß Hegels Grundanschauung von der Universalität und Göttlichkeit der menschlichen Bildungselemente, von der Selbständigkeit und Freiheit des Subjekts, durchaus dem Geiste der Neuzeit entspricht und deshalb immer wieder, ja gerade jetzt Anknüpfung finden kann, so macht die nähere Ausführung eine energische Befreiung von den zeitgenössischen Schranken notwendig. Das Formprinzip der Alten, welches die Wirklichkeit ins Begriffliche, Ideelle und Schattenhafte auflöst, ohne die empirische Sache selbst zu ihrem Rechte kommen zu lassen, muß aufgegeben werden. Das bedingt schon eine andere Auffassung vom individuellen Geistesleben. An der Einheit und Selbständigkeit desselben ist zwar festzuhalten, aber diese entsteht nicht durch die Dialektik reiner Denkformen und die Spiritualisierung der sittlichen Freiheit, sondern das konstruktive Denken ist durch ein gegenständliches zu ersetzen und die Sittlichkeit gegen das Denken freier und selbständiger zu stellen. Dann erweist sich der Widerspruch im Geistesleben als Irrtumsfähigkeit gegenüber der Wahrheit und als ein „radikales Böses“ gegenüber dem Fortschritt des Guten. Daraus entsteht ein neuer Anblick der Wirklichkeit. Sie ist kein Vernunftsystem, das im absoluten Wissen sich ohne Rest reflektieren ließe, sondern zeigt reale Unvernunft und Widersprüche. Namentlich besteht die Geschichte nicht in einer natürlichen Teleologie der Ideen, aus denen apriori neue Naturgesetze zu statuieren wären, sondern neben dem Fortschritt ebenso in vernunftwidrigen Rückwärtsbewegungen und scheinbar gedankenlosen Zirkeln. Eine Idealisierung und Vergötterung der Kultur nach Art der Aufklärung ist also nicht möglich wegen der Widerstände in Natur- und Geistesleben. Trotzdem hat Hegel gegenüber anderen Versuchen das Verdienst, die Idealitäten der Geschichte reiner und leuchtender herausgestellt zu haben, so daß bei ihm von einer schlechthinigen Vergötterung des Menschen nicht die Rede sein kann.

Wie der empirischen Welt, so ist auch der sittlichen

eine größere Freiheit einzuräumen. Die sittliche Freiheit ist nicht mehr in pantheistischer Weise mit der Notwendigkeit des idealen Geschehens zu identifizieren, so daß das Böse nur eine zu überwindende Hemmung des sittlich notwendigen Fortschritts wäre, sondern sie behauptet ihrerseits unabhängig vom Denken ihre eigenen Gesetze. Danach aber ist das Böse nicht etwas Negatives, eine Beraubung des Guten, sondern ein positiver Widerstand, ein „radikales Böses" ganz in Kantischem Sinne. Aus alledem ergeben sich wichtige Folgerungen für den Begriff der Religion. Die Aneignung der göttlichen Lebensinhalte geschieht nicht durch eine Selbstbewegung der göttlichen Vernunft in uns, sondern erst auf Grund empirisch-genetisch gewonnener Offenbarungswerte, deren subjektive Verarbeitung letztlich eine axiomatische Tat bleibt. Mit der Loslösung der sittlichen Freiheit von den reinen Denkakten ist andrerseits noch ein selbständiges Gebiet gegeben, in dem das Vordringen zu göttlichem Wesen durch einen endlosen „Kampf des guten und bösen Prinzips" bedingt ist. Wie also auf der einen Seite ein absolutes Wissen unmöglich ist, weil das Denken nur eine approximative Wahrheitserkenntnis ermöglicht, so kann es auf der anderen Seite auch kein absolutes Leben geben, weil dasselbe nicht in einem Denkprozeß aufgeht, sondern am Bösen reale Hemmungen hat. Das führt zur zentralen Frage nach dem Verhältnis von

2. Gott und Mensch.

Der Hauptfehler des Hegelschen Gottesbegriffs ist die Identifikation von göttlichem und menschlichem Bewußtsein, durch psychologische Analogie entstanden. Dadurch daß der Geist wesentlich als Intellekt gefaßt und seiner Selbständigkeit durch die notwendige Beziehung auf das Nicht-Ich beraubt wird, verflüchtigt sich auch das göttliche Wirken in logische Denkakte und wird inhaltlich dem Selbst der Menschen gleichgesetzt, ohne freilich seine Selbstunterscheidung zu verlieren. Daher auch die Sprödigkeit Hegels, Eigenschaften Gottes zu prädizieren, dagegen der Versuch, die Fülle Gottes logisch bestimmen zu wollen. Allein es

muß aufgegeben werden, Gott in seinem Ansich durch anthropologische Analogien erkennen zu wollen; überhaupt ist er nicht auf rein intellektuell-formalistischem Wege erkennbar, sondern nur in seinem Für-uns als anthropokosmischer Reflex unserer theoretischen und praktischen Erfahrung. Derselbe Fehler einer logischen Verflachung und pantheistischen Verunreinigung erweist sich auch bei der Bestimmung der menschlichen Seite. Die göttlichen Inhalte unterscheiden sich nicht wesentlich von denen, welche der endliche Geist durch die Erfahrung des Selbstbewußtseins aus sich selbst produziert; das religiöse Denken als die einzige Quelle religiösen Lebens ist nur ein naturnotwendiges Nachdenken der angeborenen göttlichen Vernunft, die Offenbarung eine immanente Vernunfterkenntnis.

Die Hegelschen Extreme dieser Auffassung sind von den Neuhegelianern abgestreift worden, indem religiöse und weltliche Erkenntnis reinlicher geschieden und die dialektische Denknotwendigkeit durch eine Realerfahrung ersetzt wurden. Dagegen die von ihnen mit Recht festgehaltene Erkenntnis Hegels bestand darin, daß die religiöse Offenbarung nicht durch einen mechanisch-magisch wirkenden, übernatürlichen Prozeß isoliert ist, sondern mit dem kulturellen Fortschritt im Zusammenhange steht, indem die Religion als Synthese von Ich- und Weltbewußtsein nur korrespondierend mit diesen beiden Seiten fortschreiten kann. Eine Abgrenzung der Religion gegen das allgemeine Geistesleben wird diesen imponierenden Gedanken Hegels von der Religion als dem Zentralpunkt und Hauptthema aller Kultur geschichtlich und ontologisch zu verwenden haben.

Nach alledem kann natürlich nicht von einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung innerhalb der Religionsgeschichte die Rede sein; vielmehr ist es der eine Gott, der in und an der Geschichte allen Völkern je nach ihrer Empfänglichkeit in verschiedenen Wahrheitsmomenten sich kund gibt; eine partikulare Offenbarung widerspräche der Einheit und universalen Wirkamkeit Gottes. Die religionsgeschichtliche Betrachtung hat es also nicht mit zwei fertigen Größen, einer übernatürlich vermittelten Wahrheit und einer

ausschließlich menschlichen Erkenntnis zu tun, sondern die Scheidung zwischen wesenhaft Göttlichem und menschlicher Erscheinungsform hat erst zu geschehen. Hegel hat den ersten noch zu erörternden Versuch einer solchen Betrachtung gemacht, und die Einführung desselben Prinzips in die christliche Dogmatik, wie sie schon von Schleiermacher begonnen war, hat Richard Rothe zu einem der bedeutendsten und allseitig beachteten Theologen des 19. Jahrhunderts gemacht. Die allgemeine Schätzung, welche die Rotheschen Ausführungen immer noch genießen, die Tatkraft, mit welcher das Prinzip des Gottmenschentums auch auf die Kirchengeschichte angewandt worden ist, eröffnen die Aussicht für weitere Benutzung desselben auf dem Gesamtgebiet der Religionsgeschichte.

3. Der Begriff der Religion.

Schon über die Begriffsbestimmungen — Begriff, Wesen der Religion — herrscht in der gegenwärtigen Debatte so wenig Einverständnis, daß der Gang der Forschung durch eine verschiedene, teilweise verwirrende Terminologie vielfach gehemmt wird. Die erste Arbeit müßte deshalb eine möglichst einhellige, in der Philosophie orientierte Festlegung der Termini sein, wobei auf eine möglichst weite Fassung derselben Rücksicht zu nehmen wäre. Hegel scheint uns auf dem rechten Wege zu sein, wenn er mit dem Begriff der Religion nur deren ganz allgemeine Bestimmtheit angeben will, nur ist der Gedanke abzuhalten, als ob dem Begriff an sich schon eine Realität des Inhaltes entsprechen müsse. Begriff ist eine rein logische Bestimmung und bezeichnet die einheitliche Abstraktion vom Mannigfaltigen. Es ist also eine Definition der Religion zu suchen, welche das Charakteristikum des Phänomens angibt. Hegel hat sie gemäß seiner Methode auf psychologisch-metaphysischem Wege gefunden, heutzutage wird sie auf psychologisch-historischem Wege erreicht werden müssen. In der Tat stimmen auch die beiderseitigen Resultate darin überein, daß die Gottesidee die Zentralidee der Religion ist.[1]) Scheinbar ist dies selbst-

[1]) Girgensohn (Die Religion, Leipzig 1903) hat dies neuerdings herausgestellt.

verständlich, bedarf aber doch der ausdrücklichen Fixierung, weil daneben oft Definitionen gegeben werden, welche statt des Charakteristikums einzelne, sekundäre Momente in sich fassen. Hegels Begriff: „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes“ muß aber seiner pantheistischen Färbung wegen durch eine andere von ihm selbst als allgemeinere, aber ebenso als hinreichend bezeichnete Formel: „Beziehung des Menschen zu Gott“ ersetzt werden. Gewiß ist diese Definition schon sehr alt, aber von Hegel zum erstenmal wissenschaftlich entwickelt und kann u. E. auch in der Gegenwart nicht mehr näher präzisiert werden aus Gründen, die erst aus der Wesensbestimmung der Religion hervorgehen werden.

4. Die psychischen Formen der Religion.

Wir wählen diese deutliche Bezeichnung, weil eine psychologische Untersuchung unter dem Titel „das Wesen der Religion“ [1]) dem Begriff „Wesen“ eine schiefe Beziehung gibt. Hegels Analyse der Bewußtseinsformen ist bereits eingehend kritisiert, so daß nur noch die Bedeutung derselben herauszuheben ist. Die erstmalig systematisch entwickelte Erkenntnis, daß Denken, Fühlen und Wollen gleichberechtigte, konstitutive Elemente des religiösen Phänomens bilden, gehört zu den dauerndsten Verdiensten Hegels. Während die Verdrehungen und Verbildungen seiner Religionsphilosophie auch diese Lehre nicht zu sofortigem Durchbruch kommen ließen, ist sie von andersartigen Untersuchungen aus in der Gegenwart von neuem in den weitesten Kreisen anerkannt. Daß das Denken der Quellort der religiösen Vorstellungen, ihm also die zeitliche Priorität vor Gefühls- und Willensleben einzuräumen ist, ist eine in weitgehender Übereinstimmung von Religionsphilosophen, Theologen und Psychologen gemachte Beobachtung. Hegel irrte freilich, wenn er die religiösen Ideen an eine logische Vermittlung band und das Ursprüngliche, Unmittelbare und Irrationale in der Religion verkannte; hier muß er durch Schleiermacher ergänzt werden.

[1]) Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft 1899. I 154.

Richtig ist wieder die Kritik der Schleiermacherschen Gefühlstheologie, welche als Typus für die Ableitung der Religion aus dem Gefühl gelten kann. Will und muß man trotzdem an der zentralen Stellung des Gefühls festhalten, so wird man mit Hegel dasselbe als durchgeistigtes Gefühl, Gemütsstimmung, Herz fassen, worin die Religion zuständlich wird als religiöse Gesinnung, Das scheint uns mit vielen Neueren, welche sich hierin Hegel anschließen,[1]) die einzige Möglichkeit zu sein, die Selbständigkeit der Religion gegen die Verquickung mit moralischer Gesinnung bei den Neukantianern zu schützen. Anders steht es mit dem Willensleben. Die Einrangierung des Willens in die übrigen Geistesvermögen ist überhaupt eine Schwäche der Hegelschen Psychologie; religiöse Vorstellung und Willensbetätigung werden einander assimiliert und nicht beachtet, daß infolge der freien Funktion des Willens nicht alle Inhalte der theoretischen Vernunft auch Inhalte der praktischen werden können. Daher die Identifizierung der religiösen Betätigung mit Wissenschaft und Staat und die Einbeziehung beider Kreise in einen Begriff „Kultus". Allein trotz dieser falschen Wendung betont Hegel mit Recht, daß der Wille in den Kultusformen der Religion wesentlich sei, nicht nur als praktische Betätigung derselben, sondern auch als Mittel zur Verwirklichung der Idee der Religion. Mit diesem notwendigen Ineinandergreifen der drei elementaren Tätigkeiten des Geistes wird sodann richtig die Möglicheit und Notwendigkeit einer objektiven Religion begründet. Auf dem Vorstellen und Denken beruht die Lehrbarkeit der Religion, die Möglichkeit des Dogmas, auf dem Willen die sittliche und kultische Übung derselben. Die Verwandschaft des göttlichen und menschlichen Geistes bedingt die Adäquatheit des religiösen Lebens und seiner Ausdrucksformen, die Korrespondenz von subjektiver und objektiver Religion. An dieser Ansicht ist gegenüber moderner Anschauungen, welche Substanz und Existenz der Religion als inkommensurable Größen trennen wollen, festzuhalten,

[1]) Tiele, a. a. O. S. 160. Eucken, a. a. O. S. 350.

um Religionswissenschaft und Kultus nicht der Skepsis preiszugeben.

5. Wesen und Absolutheit der Religion.

Schien sich die Bedeutung Hegels für die Gegenwart bis jetzt wesentlich auf das Gebiet der Religionsphilosophie zu erstrecken, so kann dieselbe bei den zentralen Fragen nach Wesen und Absolutheit der Religion eine noch viel ausgedehntere und direkt neubildende werden, nicht nur weil diese Fragen gegenwärtig fast ausschließlich im Mittelpunkt der religionsphilosophischen Debatte stehen, sondern auch die Hauptprobleme der christlichen Dogmatik treffen. Auch hier muß eine Verständigung über die Terminologie vorausgehen, die aber ihrerseits wieder von einer sachlichen Erörterung abhängig ist. Begriff und Wesen der Religion wurden bis jetzt zu wenig unterschieden, weil man glaubte, auf induktiv-psychologischem Wege den Wesensbegriff der Religion aus der Religionsgeschichte abstrahieren zu können. Mit Recht konnte man dann auch Begriff und Wesen der Religion identifizieren, weil nach einem bestimmten philosophischen Sprachgebrauch das Wesen einer Sache auch das Charakteristikum ihres Begriffs angibt. Eine schiefe Betrachtungsweise aber scheint es uns zu sein, wenn man dann von einem „Allgemeinbegriff“ geredet hat und damit das allen Religionen Gemeinsame, aber nichts als den Religionsbegriff bestimmt wissen wollte. Allgemeinheit kann entweder als Eigenschaft des Begriffs, oder als „Allgemeinbegriff“ in ganz verschiedenem Sinne aufgefaßt werden; deshalb ist der Terminus am besten fallen zu lassen. Auch die Ausdrücke „Wesen“ und „Idee“ lassen die verschiedensten Deutungen zu, weshalb die Entscheidung am besten der ihnen entsprechenden Sache anzupassen ist.

Es muß nämlich die Absicht aufgegeben werden, durch religionsgeschichtliche oder psychologische Methode das Wesen der Religion feststellen zu wollen, weil die Wissenschaft auf möglichst allgemeingültige, oder wenigstens möglichst approximative, Resultate abzielt, die Bestimmung des Religionsbegriffs aber infolge des axiomatischen Charakters der Reli-

gion nur von subjektiven Voraussetzungen aus möglich ist. Keine Geschichtsbetrachtung, am wenigsten aber die religiöse, kann Anspruch auf Objektivität machen, hat vielmehr ihre besonderen ethischen, psychologischen und dogmatischen Maßstäbe; ebenso ist jeder psychologische Definitionsversuch in einer bestimmten Ansicht vom Wesen des menschlichen Geistes befangen. Soviel Religionsphilosophen, fast ebensoviel Religionsbegriffe. Mit Recht hat man deshalb neuerdings hier die Notwendigkeit eingesehen, die wissenschaftliche Untersuchung auf eine festere Basis zu stellen. Von einzelnen hartnäckig festgehaltenen, systematisch streng entwickelten Definitionsversuchen obiger Art[1]) abgesehen, herrscht in den Hauptlagern, dem hegelschen[2]) und dem neukantischen,[3]) eine weitgehende Übereinstimmung darin, daß das Wesen der Religion auf jenem Wege nicht charakteristisch zu bestimmen sei. So bleibt also nichts übrig, als den Begriff der Religion wie oben mit Hegel nur ganz allgemein zu fassen, wie auch viele Neuere mit einigen Modifikationen und näheren Präzisierungen tun.[4]) Keineswegs aber ist eine solche Definition ihrer Allgemeinheit wegen überflüssig; denn wenn es eine Religion gibt, so muß sich auch ein Begriff derselben finden lassen.

Die Konsequenz des Bisherigen wäre nun, daß zwar wesentliche Momente des Religionsbegriffs durch religionsgeschichtliche Analyse herausgestellt, aber keine Verschmelzung derselben zu einem einheitlichen Wesensbegriff unternommen werden könnte, da sich dieser immer nach den verschiedenen Geschichtsgebilden individualisiert. Demnach wäre es auch überflüssig, Begriff und Wesen besonders auseinanderzuhalten. Allein es fragt sich, ob es nicht eine Religion gibt, in der das Wesen derselben in absoluter

---

[1]) Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Leipzig 1902. Kaftan, a. a. O.

[2]) Pfleiderer, Tiele, Tröltsch, a. a. O.

[3]) Ritschl, A., Rechtfertigung und Versöhnung. III, Bonn 1895. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Freiburg 1889.

[4]) Siebeck, Religionsphilosophie. Leipzig 1893. S. 442. Eucken, a. a. O. S. 182. Girgensohn, a. a. O. S. 147 ff.

Weise in die Erscheinung getreten ist. Dann hätten wir die Berechtigung von einer unwandelbaren Substanz der Religion, der Realisation des Religionsbegriffs, von dem Wesen oder der Idee der Religion in Hegelschem Sinne zu sprechen und hätten so die Terminologie aus der Sache selbst gewonnen. Die Frage nach der Absolutheit der Religion ist also der Richtpunkt aller anderen Probleme. Das Wesen der Religion ist entweder unrealisierbar und unbestimmbar, oder es ist in einer absoluten Religion bereits vorhanden, dann kann es nur aus dieser begrifflich herausgearbeitet werden, dann muß es auch das Thema der gesamten Religionsgeschichte gewesen sein und alle anderen scheinbar aus der Historie gewonnenen Wesensbegriffe sind nur Substruktionen einer mehr oder weniger subjektiv gefärbten Frömmigkeit und Weltanschauung. Diese Orientierung der Probleme geht ganz auf Hegel zurück.

Tröltsch hat das Verdienst, bei der allgemeinen Not um einen Wesensbegriff der Religion das religionsphilosophische Interesse auf die entscheidende Frage nach der Absolutheit der Religion, speziell des Christentums, gelenkt und diese damit auch der christlichen Dogmatik zur akutesten und auf alle Fälle gewinnbringenden Debatte gestellt zu haben. Er ist der einzige, welcher das Problem in seiner ganzen Tragweite klar und scharf erfaßt, von seinem Standpunkt aus konsequent gelöst und mit Geist und Energie verfochten hat.[1]) Der Beobachtung gemäß, daß alle geistigen und sittlichen Normen den Weg von einem rationalen-metaphysischen Dogmatismus durch die Rationalismus und Historie verbindende Entwicklungslehre Hegels hindurch zu rein empirisch-historischer Begründung genommen haben, ist sein charakteristischer Standpunkt ein strenger, metaphysisch fundierter Historizismus im Anschluß an bereits erwähnte,[2]) philosophische Geschichtstheorien. Der Ausdruck „Absolutheit", so führt er aus, hat erst durch den Evolutionismus Hegels seinen modernen Sinn erhalten; während die ortho-

[1]) Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1902.

[2]) Vgl. S. 92 f.

doxe Apologetik die Absolutheit des Christentums nur formal durch Isolierung der christlichen Wunder-Kausalitäten gegenüber der allgemeinen Religionsgeschichte begründen konnte, führt die evolutionistische Theorie den Beweis metaphysisch-historisch, indem sie einen der Geschichte immanenten Allgemeinbegriff im Christentum realisiert sein läßt, sie kann deshalb allein noch Gegenstand wissenschaftlicher Besinnung sein, da es an allgemein-wissenschaftlichen Mitteln fehlt, die Berechtigung der supranaturalistischen Isolierungsmethode gegenüber dem Absolutheitsanspruch anderer Religionen zu erweisen. Allein auch diese Theorie scheitert an der Unhaltbarkeit ihrer Metaphysik. Die Historie kennt keine Allgemeinbegriffe, die in einzelnen Individuen realisierbar wären, sondern nur individuelle Einzelerscheinungen von relativem Wert. Wohl aber liegt allem geschichtlichen Geschehen eine Allgemeinheit zugrunde, die in immanenten, teleologisch wirksamen Krafttendenzen einem einheitlichen Ziele zustrebt. So setzt auch die gesamte Religionsgeschichte eine absolute, transzendente Realität voraus, welche an keinem Punkte der Geschichte zu vollkommener Erscheinung kommt, sondern nur immer partiell und individuell erlebt werden kann. Trotzdem ist durch den Glauben an die Teleologie der Geschichte eine annähernde Erkenntnis der absoluten, religösen Wahrheit möglich, indem die einzelnen, durchaus eigenwertigen Offenbarungskreise durch religionsgeschichtliche Vergleichung zu Typen und Normen konzentriert werden, wobei dann allerdings die normative, aber nicht unüberbietbare Wahrheit des Christentums sich herausstellt. Die Absolutheit des Christentums dagegen bleibt ein Axiom des frommen Bewußtseins.

Um unsere Stellungnahme zu der an Hegel orientierten Problemfassung und Lösung von Tröltsch gleich zu markieren, stellen wir folgende Fragen. Ist die Absolutheit des Christentums mit allgemein wissenschaftlichen Mitteln beweisbar? Wenn nein, besteht dann doch noch ein Recht, an derselben festzuhalten, und wie läßt sich der beste Beweis dafür erbringen? Was die erste Frage betrifft, so ist begreiflich, daß man in der ersten Unruhe über die weittragenden

Konsequenzen rein historischer Betrachtung nach anderweitigen Mitteln haschte. Ein logisch-psychologisches Schlußverfahren soll die Vollkommenheit und Unüberbietbarkeit des religiös-sittlichen Ideals im Christentum dartun. Allein so wenig unser Erkenntnisvermögen absolute Werte zu produzieren imstande ist, so wenig ist einzusehen, warum die unübersehbare Steigerung der Geschichtswerte nicht auch noch ein höheres Ideal als das christliche zulassen sollte. Während die erste Frage verneint werden muß, rekurrierte man inbezug auf die zweite mit Recht auf die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Gegenstandes, der sich die Methode anzupassen habe. Die Religion unterscheidet sich von allen übrigen Objekten wissenschaftlicher Erkenntnis dadurch, daß die Entscheidungen über sie letztlich auf einer persönlichen Freiheitstat des Glaubens beruhen. Nur wie weit und mit welchem Recht auf dieser Linie axiomatischer Natur gegangen werden darf, darüber ist die allgemeine Wissenschaft kompetent. Ist demnach der subjektive Glaube die in Betracht kommende letzte Instanz, so ist die historische Methode durch die dogmatische zu ergänzen und die Absolutheit des Christentums kann nach der Eigentümlichkeit der Religionswissenschaft sehr wohl behauptet werden.[1]) Die Frage ist nur, ob es auch einen Beweis dafür gibt, oder ob die Behauptung nur als Axiom aufgestellt werden kann. Letzteres ist der Fall, wenn man neben dogmatischer Stellungnahme an einem strengen Historizismus festhält. Der prinzipielle Rekurs der neukantischen Theologie auf den historischen Jesus kann durch den Geschichtsrelativismus seiner Beweiskraft beraubt werden.

Wir suchen von Hegel aus eine Antwort. Sein Beweisverfahren ist ein metaphysisch-historisches. In allen seinen Apperzeptionen liegt die Tendenz, aus dem endlosen, natürlichen und geistigen Progreß die autonome Gültigkeit des Subjekts zu retten durch einen festen Ruhepunkt, eine absolute Versöhnung. Daß er im absoluten Wissen philosophisch

---

[1]) Die Notwendigkeit, eine Absolutheit zu fordern, kann hier nicht weiter erörtert werden.

das Ziel erreicht zu haben glaubte, ändert nichts an der Tatsache, daß er es im Christentum verwirklicht sah, und es sind die Gründe hierfür, unabhängig von der philosophischen Debatte zu suchen. Ist die Welt die Realisierung des göttlichen Selbstzwecks, so muß ihr Problem, die Einigung von Subjekt und Objekt, irgendwo gelöst werden; Gott muß sich vollkommen offenbaren, um der Menschheit Zielrichtung und Zielkraft zu geben und damit seinen eigenen Wesenszweck zu erreichen. Die Weltgeschichte hat ihre Unfähigkeit gezeigt, aus eigener Kraft die Versöhnung zustande zu bringen, bis Gott als das einheitliche Weltprinzip in Christus für uns unmittelbare Gegenwart gewann und die Versöhnung vollzog. Hegels Beweisgründe lassen sich also reduzieren auf die Gott an sich notwendige Selbstexplikation und auf das Gottmenschentum Christi. Erstere ist ihres apriorischen und pantheistischen Charakters wegen in dieser Ausführung aufzugeben, da nicht auszumachen ist, was für Notwendigkeiten für Gottes Ansichsein bestehen, und daß sein Selbstbewußtsein mit dem unseren identisch werden müsse. Wohl aber läßt sich die zugrunde liegende Tendenz von empirischem Ausgangspunkte aus dogmatisch verwerten. Ist der Weltzweck die Auswirkung des Reiches Gottes, so muß, wenn man sich nicht mit einer evolutionistisch-teleologischen Geschichtsanschauung begnügen will, das Menschheitsideal in einem Individuum in anschaulicher Deutlichkeit und Vollkommenheit transparent geworden sein.

Das führt zu dem historischen Beweise Hegels, der in der Gottheit Christi gipfelt. Nun ist freilich zu beachten, daß diese bei Hegel nur einen relativen Sinn hat, insofern er zwar an der einzigartigen und individuell unwiederholbaren Erscheinung Christi festhält,[1]) dieselbe aber in mystischer Weise zu der durch Christus erstmalig realisierten, aber auch im Christentum allgemein existierenden Idee des Gottmenschentums erweitert. Daher wird auch die Absolutheit nicht wie bei Schleiermacher auf die Religion Christi eingeschränkt, sondern über das ganze Christentum ausgedehnt.

---

[1]) Vgl. S. 87.

Es ist aber klar, daß an dieser pantheistisch-mystischen Argumentation nach unseren bisher entwickelten Prinzipien der Weiterführung Hegelscher Gedanken nicht festgehalten werden kann. Gleichwohl führt die Fassung der Gottheit Christi zu einer Lösung. Es gehört, wie schon vorher bemerkt, zu den bedeutungsvollsten und bedauerlicherweise nicht rechtmäßig gewürdigten Einsichten Hegels, daß die Gottheit Christi weder in intellektueller noch in moralischer Vollkommenheit, sondern einzig und allein in einem lebendigen Wesensverhältnis des Menschen Jesus zu Gott besteht.[1]) Fasse man dieses Wesensverhältnis bei Hegel auch rein pantheistisch auf, die Substanz der Sache ist getroffen. Hegel hat nächst Schleiermacher damit den Grund gelegt zu einer reinen, großen und weiten Auffassung von der Gottheit, besser — der Verwechslung mit der orthodoxen Auffassung wegen — Gottessohnschaft Christi. Diese Auffassung hat nichts zu tun mit einer Verabsolutierung auch der wandelbaren Formen im Christentum, zudem dieselben schon ihrem Ursprunge nach einer historisch-kritischen Bearbeitung unterliegen; die Tatsache der Gottessohnschaft Christi besteht, in Beziehung auf unsere gestellte Frage nach der Absolutheit des Christentums, einfach darin, daß in ihm das Reich Gottes unmittelbare Gegenwart gewonnen hat, Gott als das Versöhnungsprinzip real geworden ist.

Wenn aber der historische Beweis der Absolutheit auf die Gottessohnschaft Christi zu stützen ist, so scheint die Schleiermachersche Konsequenz zu bestehen, die Absolutheit auch auf die Religion Christi zu beschränken, weil ihr Gesamtinhalt weder eine absolute theoretische Abgrenzung nach den biblischen Quellen, noch eine vollkommene Realisation in der christlichen Gemeinde zuläßt. Ein noch schwankender und ungenauer Sprachgebrauch, der Absolutheit immer nur in dem Sinne von Unüberbietbarkeit nahm, ließ auch diesen Punkt des Problems noch nicht in genügender Schärfe hervortreten. Absolut heißt beziehungs- und bedingungslos, an und für sich vollkommen. Es ist klar, daß diese Be-

[1]) Vgl. S. 85.

stimmungen auf die christliche Religion schlechthin nicht anzuwenden sind, da diese als solche an allen temporären Schranken einer historischen Erscheinung partizipiert. Die Frage hat sich also, wie u. W. bis jetzt noch nicht geschehen, dahin zu spezialisieren und zugleich zu der Frage nach dem Wesen der Religion zuzuspitzen: Läßt sich aus dem christlichen Gedankenkomplex ein zentraler, einheitlicher Inhalt herausschälen, der für das fromme Bewußtsein als die unwandelbare Substanz der Religion vollkommen und bedingungslos gegeben ist? Es ist keine andere Frage als die nach dem Wesen des Christentums, nur religionsphilosophisch orientiert, d. h. die gesuchte Größe soll nicht in einer allseitigen Bestimmung ihrer notwendigen, dogmatischen Beziehungspunkte bestehen, sondern in der durch das christliche Glaubensleben gewonnenen religiösen Substanz; wie dieselbe subjektiv erworben wird, darf hier nicht zur Debatte gestellt werden, ebensowenig, wie sie historisch zustande kam. Eben damit entgeht man auch dem Vorwurfe, als sei die Frage nach dem Wesen der Religion jetzt nur auf ein noch disputableres Gebiet als vorher verlegt. Einmal ist doch jetzt ein fester Boden gegeben, auf dem das Problem zu erledigen sein muß, schon weil die lange Reihe religionsgeschichtlicher Daten auf ein einziges Grundfaktum, die Erscheinung Jesu, reduziert ist, sodann scheint uns die Kontroverse über das Wesen des Christentums trotz der heftigsten Gegensätze doch zu einer möglichst einhelligen, religionsphilosophischen Bestimmung desselben fähig zu sein.

Bei Hegel ist die Grundbestimmung des Christentums: das Reich Gottes als die unmittelbar und bedingungslos gegebene Gegenwart des Gottes der Liebe.[1]) Nimmt man dazu die Definition der Religion als substantieller Einheit mit Gott, so bestätigt sich nicht nur unsere Auffassung des Hegelschen Religionsbegriffs, sondern es wird jetzt auch klar, in welch enger Beziehung derselbe auch für Hegel zu den Bestimmungen der absoluten Religion steht; diese besagen nichts anderes als er selbst. Die Realisation des

[1]) Vgl. S. 85.

Religionsbegriffs ist im Christentum vorhanden und die Idee des letzteren ist die Idee und das Wesen der Religion schlechthin. So zweckmäßig nun eine Formel wie „Einheit oder Gemeinschaft mit Gott“ wäre, so läßt diese doch, abgesehen von der pantheistischen Mißverständlichkeit bei Hegel, die verschiedensten Deutungen zu. Sie kann ebensowohl in einem spiritualistisch gewandten Wahrheitsanteil, wie einer moralistisch anklingender Machtempfindung, oder einem religiös-mystischen Gut bestehen. Es ist eine Ausdrucksweise zu suchen, welche die spezifische Voraussetzung des Christentums schärfer im Auge hat und sich demgemäß präzisiert, ohne jene verschiedenartigen Deutungen der Gottesgemeinschaft als Wahrheitsmomente auszuschließen. Eine religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt nun, daß das fromme Bewußtsein mit dem Judentum im Problem des Bösen seine höchste Spannung erreicht hat.[1]) Das Korrelat der Feindschaft gegen Gott im Innern des Menschen ist aber die Versöhnung. Demnach bestimmt sich die Gottesgemeinschaft näher als Versöhnungsbewußtsein, insofern das Grunderlebnis eine Erlösung von Sünde und Schuld ist. Dies schließt aber eine weitere Fassung des Ausdrucks „Versöhnung“ nicht aus, dieselbe ist vielmehr geboten, weil die Absolutheit keine begriffliche Einschränkung zuläßt. Deshalb ist auch die Versöhnung ganz in Hegelschem Sinne auf Gott, Welt und das eigene Selbst zu beziehen, Hegel gebraucht selbst diese Bezeichnung als Wechselbegriff zu Einheit mit Gott und Reich Gottes,[2]) nur daß er die charakteristische Beziehung auf das Böse infolge der leichten Schätzung des letzteren nicht genug hervorgehoben hat. Die Absolutheit des Versöhnungsbewußtseins besteht nun darin, daß es uns durch Christus als vollkommene Gabe zu bedingungsloser Aneignung gegeben ist. Die Antwort auf die gestellte Frage nach Wesen und Absolutheit der Religion ist also direkt von Hegel aufgenommen: absolutes Versöhnungsbewußtsein durch die Gemeinschaft mit Gott. Indessen kommt es ja nicht so sehr auf die Be-

[1]) Vgl. S. 82. [2]) Vgl. S. 84.

nennungen und Formeln an, an denen wir gegen jede andere vielleicht noch mögliche Fassung festhalten wollten, als vielmehr auf die eben charakterisierte Sache.

Mit dieser Inhaltsbestimmung der Absolutheit des Christentums und ihrer historischen Begründung ist allerdings ein strenger Historizismus durchbrochen, aber mit Maß und Ziel. Wir möchten der historischen Kritik des Lebens Jesu große Rechte einräumen, aber Höhe und Stärke des dogmatischen Werturteils bis zu gewissen Graden freigestellt wissen. Wenn eine historische Betrachtungsweise sogar bis zur Anerkennung der Sündlosigkeit Jesu gehen kann, so scheint uns diese Linie des subjektiven Glaubens nur weiter verfolgt zu sein, wenn man in dem Menschen Jesus eine Gottwerdung erkennt und ihn als Sohn Gottes in angeführtem[1]) Sinne prädiziert. In Jesus hat die göttliche Energie alles eine reine religiöse Erfahrung Beschränkende verschlungen, daß er eine vollkommene Erfahrung des lebendigen Gottes machen konnte, daß sein Gottesbewußtsein so vollkommen und kräftig war, wie es vollkommener und kräftiger in irdischen Gefäßen nicht mehr sein kann und nicht mehr zu sein braucht. Nur das ist eine ganze Liebe Gottes und nur das ein ganzes Heil der Menschen, daß wir nicht mehr eines anderen zu warten brauchen, sondern eine Versöhnung für alle Zeiten und Völker gestiftet ist. Wenn man gegen die Absolutheit der Religion Christi die Zeitschranken seiner Vorstellungswelt anführt, so scheinen uns diese nur Formen zu sein, die die absolute Substanz seines Evangeliums nicht zweifelhaft machen können. Und wenn man ferner auf die angeblich unausgleichlichen Konflikte zwischen Christentum und moderner Kultur hinweist, so scheint uns das eben die sittliche Aufgabe und zugleich das Recht der Weiterbildung unserer Religion zu sein, daß wir die absoluten Prinzipien Jesu auf die wechselnden Zeitverhältnisse richtig anwenden. Durch und mit Christus ist ein Kreis von Versöhnungsgedanken umschrieben, die in das mannigfaltigste und feinste Geästel menschlichen Lebens ihre ewigen,

---

[1]) S. 113.

absolut gültigen Kräfte verbreiten können. An uns liegt es, sie zu suchen und zu erkennen; teils werden sie in ihrer Allgemeinheit zu fixieren, teils in ihren Besonderheiten für eine absolute Inhaltsbestimmung zu sistieren und der Erfahrung des einzelnen Gewissens anheimzugeben sein, was aber das dogmatische Urteil über die Absolutheit des geoffenbarten Heils nicht aufzuheben braucht.

6. Die Betrachtung der Religionsgeschichte.

a) *Der Maßstab.* — Ist das Wesen der Religion im Christentum vollkommen offenbar geworden, so ist der Standpunkt für die Betrachtung der Religionsgeschichte innerhalb des Christentums zu nehmen. Alle außerchristlichen Religionen sind daraufhin anzusehen, wie weit sie durch ein Lebensverhältnis zu Gott eine allseitige Versöhnung mit dem empirischen Gesamtbefunde der Welt gewähren. Gradmesser ist die allgemeine Wissenschaft, welche die relative Richtigkeit einer behaupteten Versöhnung mit Gott nicht nur an sich, in bezug auf Stetigkeit und Intensität, sondern auch in ihrer kontrollierbareren Beziehung zur Selbständigkeit der Erfahrungswelt anzeigt. Hegel hat zwar die versöhnende Einheit mit Gott ebenfalls als Immanenzgedanken der Religionsgeschichte betrachtet,[1]) aber er kam infolge seines deduktiv-dialektischen Verfahrens nicht dazu, ihn auch zum einheitlichen Maßstab der Betrachtung zu machen. Der beherrschende Maßstab ist der Gottesbegriff, welcher nach den apriorischen Bestimmungen der Logik entwickelt wird, die empirische Gottesvorstellung der geschichtlichen Religionen in seine dialektische Gedankenfolge einzwängt und demgemäß auch eine bestimmte Phänomenologie des Kultus hervorruft. Demgegenüber ist die Einigung mit Gott als Grund der Versöhnung zum allgemeingültigen Maßstab zu erheben. Sie entspricht als Zielkraft aller Religion ganz dem abstrakten Begriff derselben als der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Eine Phänomenologie dieses Wesensprinzips hätte dann

---

[1]) Vgl. S. 50f.

zu zeigen, wie dasselbe je nach dem korrespondierenden Verhältnis der beiden konstitutiven religiösen Faktoren, Abhängigkeit von der Welt und Gebundenheit an eine höhere Macht, sich auswirkte. Es kann natürlich nicht von Anfang an in umfassender Klarheit vorhanden sein, sondern hat auch seine Geschichte, tritt erst keimartig und implizite auf, bildet sich nach der jeweiligen Kultur- und Religionsstufe nach bestimmter Richtung hin aus, bald mehr als Versöhnung mit der äußeren Welt, bald als solche mit der sittlichen Ordnung, oder dem eigenen Ich; immer aber wird in Gott die einende und versöhnende Macht gesehen, und je tiefer und klarer der Konflikt zwischen Ich- und Weltbewußtsein zum Austrag kommt, um so deutlicher wird die Einsicht, daß nur in der Gemeinschaft mit Gott absolutes Versöhnungsbewußtsein liegen kann. Nachdrücklich ist zu betonen, daß der Wesensbegriff der Religion keineswegs das Charakteristikum einer jeden geschichtlichen Religion, sondern nur deren Immanenzprinzip ausmachen muß, das ganz kompliziert zum Ausdruck kommen kann, vor dem Christentum nur teilweise erscheint, oder in seiner Vollständigkeit nur erstrebt wird. Es handelt sich nicht um das empirische Sein, sondern um die Tendenz und treibende Idee der Religionen; auch von religionsgeschichtlicher Betrachtung aus, nicht erst als Folge unserer Problemstellung, ist die Einheit mit Gott als das Thema der Religionsgeschichte erkannt.[1])

b) *Die Methode.* — Wie der Maßstab bei der konkreten Darstellung der Religionsgeschichte zu verwenden ist, ist durch die wissenschaftliche Methode bedingt. Hegels Verfahren ist ausgeschlossen. Die Geschichte verläuft nicht nach einem genetisch-kausalen Zusammenhang der Ideen, dessen Entwicklungsglieder sich vollständig aufzeigen ließen, sondern weist auch Rückbildungen, Kurven und ganz neue, selbständige Anfänge ohne kausale Erklärbarkeit auf, so daß eine Etappenkonstruktion nicht mehr möglich ist. Von einem Entwicklungsgedanken in streng wissenschaftlichem Sinne kann also nicht die Rede sein, wohl aber ist, wenn

[1]) Z. B. Eucken, a. a. O. S. 346.

auch keine kontinuierlich ansteigende Linie, so doch eine teleologische Zielrichtung der in der Geschichte wirksamen Energien anzunehmen. Die stets vorauszusetzende transzendente Offenbarungskraft kommt je nach der Aufnahmefähigkeit und dem entgegenkommenden Kulturstand der Völker zur Auswirkung, bald ungünstig in unglaublicher Verzerrung, bald günstig in verblüffender Reinheit, aber immer in den verschiedensten, gottgewollten Wahrheitsmomenten. Hegel und die nachhegelsche Spekulation haben in reichem Maße auch die Schätze der außerbiblischen Religionen auszubeuten gewußt und die Fülle göttlicher Gedanken zum Verständnis und zur größeren Auffassung des Christentums verwandt.

Gemäß dem Prinzip des Gottmenschentums, der Erscheinung substantieller Inhalte in wandelbaren, oft inadäquaten Formen auf dem Gesamtgebiet der Religionsgeschichte, doppelt sich also auch die Methode der Betrachtung. Die empirisch-psychologische Forschung, welche die Religion eines Volkes in Zusammenhang mit seinem Kulturstand bringt, die physikalische und anthropologische Genesis aufweist und das religiöse Phänomen seinerseits wieder nach seinen eigenen, inneren Beziehungen erklärt, ist durch die ungleich wichtigere transzendentale, „noologische“[1]) Methode, oder wie man sie sonst nennen mag, zu ergänzen. Diese beruht auf der Überzeugung, daß die Religionsgeschichte keine psychologische Mechanik ist, sondern eine unter göttlicher Leitung stehende Zwecksetzung transzendenter Offenbarungsinhalte. Letztere gilt es aus den geschichtlichen Einschachtelungen herauszuholen, sie zu individuellen Ganzen zu gruppieren, diese untereinander in Beziehung zu setzen und an dem allgemeinen Maßstab zu messen. Der Normbegriff gibt also kein Schema ab wie bei Hegel, sondern ist nichts anderes als der Ziel- und Richtpunkt, nach dem die induktiv aus der Geschichte hergeleiteten Ideen in ihrer größeren oder geringeren Annäherung an das Ideal zu werten sind. Wie sehr die Doppelseitigkeit dieser Methode dem metaphysisch-teleologischen Geschichtsverfahren ent-

[1]) Eucken, a. a. O. S. 146, 197.

spricht, leuchtet ein. Tröltsch und Eucken sind in durchaus selbständiger Weise die Vorkämpfer dieser Betrachtungsart, indem sie aber von rein historischem Standpunkt aus und mit Leugnung der Absolutheit den obersten Normbegriff die gesuchte, nie auffindbare Größe der Betrachtung sein lassen. Hegel hat zum erstenmal das von uns aufgestellte Programm in glänzender Weise ausgeführt, freilich mit den Mängeln seiner dialektischen Methode, aber mit Intuition und Genialität. Eine künftige Darstellung der Religionsgeschichte in angeführtem Sinne wird von ihm die Kunst hypothetischen Nachempfindens, liebevoller Wiedergabe individueller Geschichtswerte, die Verbindung rationeller Einsicht mit metaphysischer Schätzung zu lernen haben, aber auch inhaltlich viele Gedanken seiner geistreichen Spekulation verwenden können. Insofern ist auch seine Darstellung noch nicht antiquiert.

7. Religionsphilosophie und Dogmatik.

Eine eingehende Kritik der theologisch-dogmatischen Erörterungen Hegels fällt nicht mehr in den Rahmen unserer religionsphilosophischen Abhandlung. Hervorgehoben sei noch außer der dem Wertvollsten nach bereits gegebenen Würdigung der Christologie, daß die Soteriologie sich ganz in den Bahnen der deutschen Mystik bewegt, ihren Haupttendenzen nach noch viele neuere Vertreter hat, und daß die Ekklesiologie eine höchst einsichtsvolle Schätzung von Wesen und Institutionen der Kirche bietet. Wichtiger sind für unsere Zwecke die Grenzregulierungen, die Hegel zwischen Religionsphilosophie und Dogmatik getroffen hat. Auch diese bilden an und für sich gegenwärtig den Gegenstand lebhafter Debatte infolge der Bestrebung, die Theologie in allgemeinwissenschaftlichen Konnex zu bringen. Hegel war durch seine enzyklopädische Bildung und universalistische Betrachtungsweise vortrefflich dazu geeignet, auch hier Probleme zu stellen und Wege zu ebnen. Will die Religionsphilosophie künftig sich nicht mehr mit einer genealogischen Behandlung der Religionsgeschichte begnügen, so wird sie den Maßstab zu einer morphologischen, pragmatischen Darstellung von

der Dogmatik übernehmen müssen. Hegel legt durch die Verknüpfung der Fragen nach Wesen und Absolutheit der Religion dieses Verfahren nahe. Es wird freilich bei der gegenwärtigen Lage sehr diskutabel werden, ob die Religionsphilosophie über die Grenzen ihres eigenen Bereiches hinauszugehen das Recht hat. Allein die Pflicht einer philosophischen Bearbeitung der Religionsgeschichte besteht ebensogut wie für die Profangeschichte. Eine Lösung wäre freilich in der Weise denkbar, daß die Religionsphilosophie das Problem der Absolutheit entweder abgibt, oder in negativem Sinne löst und die allgemein psychologisch-metaphysische Methode der Geschichtsbetrachtung gebraucht, wie sie auch Tröltsch vorschlägt. Allein mit Recht hatte man in weiten Kreisen das starke Bedenken, ob es überhaupt möglich sei, religiöse Urteile abzugeben, ohne seinen Standort bewußt oder unbewußt innerhalb einer bestimmten Religion genommen zu haben. Jedenfalls käme es hier auf die Probe an. Indessen kann bei Anerkennung der Absolutheit des Christentums niemand das Recht bestritten werden, Lehnsätze aus der Dogmatik religionsphilosophisch zu verwerten, da eine gegenseitige Beeinflussung doch auch in anderen Disziplinen der Geisteswissenschaft der Fall zu sein pflegt.

Von größerer Tragweite ist die Befruchtung der Dogmatik durch die Religionsphilosophie. Durch die Unterordnung aller Einzelwissenschaften unter bestimmte philosophische Prinzipien und Methoden mußte Hegel auch das spezifische Wesen der Dogmatik verkennen und konnte in ihr auch nicht mehr als Religionsphilosophie mit bestimmterem Gegenstand sehen. Hier mußte Schleiermacher bahnbrechend werden, indem er mit dem bedeutsamen Begriff der christlichen Erfahrung das Fundament einer selbständigen Dogmatik legte. Während dieses bis jetzt die sicherste Garantie für die Autonomie des dogmatischen Verfahrens zu sein schien, droht neuerdings das rasche und stolze Vordringen des religionsphilosophischen Interesses, verbunden mit dem überwiegend historisch bestimmten Zeitstreben, die Dogmatik wieder in Religionsphilosophie aufzulösen. Mit Recht wurde

dagegen energisch die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Objektes betont, welche das Anspruchsrecht auf die Absolutheit des Christentums und eine eigene dogmatische Methode begründet. Wenn aber einige neukantische Theologen [1]) das Christentum gegen die Religionsgeschichte isolieren wollen, so scheint uns das eine nutzlose Exklusivität der Werturteilstheorie zu sein. Erst die religionsgeschichtliche Vergleichung macht die biblischen Religionen und ihre Geschichte verständlich, argumentiert mit Analogien und allgemein-religionsphilosophischen Phänomenen, kehrt konstitutive Faktoren auch aus dem Christentum heraus, steuert so dem Subjektivismus einer einseitig wertenden Betrachtung und stellt die Dogmatik auf breitere wissenschaftliche Basis unter Wahrung ihrer Selbständigkeit. Dieses Vorgehen allein konnte Hegel vor einem nivellierenden Intellektualismus, vor einem entleerenden Rationalismus wie befangenen Supranaturalismus bewahren und ließ ihn zu einer gerechten Würdigung des Positiven in der Religion kommen. Diese Erweiterung des Gesichtskreises wird auch die gegenwärtige Dogmatik nicht nur gegen die äußeren Feinde des Positivismus und Materialismus wappnen, sondern auch die inneren Gegensätze durch Aufnahme eines reichhaltigeren Beweisstoffes mildern können.

Dieses Feld ist freilich bis jetzt noch sehr wenig bebaut; hier sind der Zukunft große Aufgaben, aber auch verheißungsvolle Ziele gestellt. Das ganze Gebiet der Religionsgeschichte muß nach den wichtigeren dogmatischen Termini durchsucht, die durchgehenden Züge sowohl, wie die früher oder später, schwächer oder stärker auftretenden fixiert und daraus Notwendigkeit und Art dogmatischer Verwendung geschlossen werden. Und dies alles nach der weiten Geschichtsauffassung Hegels, daß überall göttliche Potenzen wirksam werden, die den Wahrheitskomplex des religiösen Lebens immer mehr erweitern wollen. Obgleich Hegel nicht mehr zur Ausführung seines Planes kam, jenes Prinzip auf die christliche Dogmengeschichte konkret an-

[1]) A. Ritschl, Harnack, Kaftan.

zuwenden, hat er doch mit Bestimmtheit und Nachdruck die Forderung gestellt, die Kirchengeschichte durch eine christliche Religionsgeschichte zu ergänzen, welche als eine Explikation des absoluten Versöhnungsbewußtseins aufzufassen sei.[1]) Schleiermacher hat dieses Problem wohl auch aufgeworfen, um es aber sofort wieder fallen zu lassen; um so mehr verdient Hegels weiter Blick Anerkennung, wenn man bedenkt, daß das von ihm aufgestellte Prinzip im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr Anklang fand, von der prinzipiellen Durchführung desselben bei F. Chr. Baur bis zur teilweisen, aber glanzvolleren bei Harnack, und daß es auch weiterhin für notwendig erachtet wurde.[2]) Da aber die Ausführung eines solchen Programms wieder vom Wesensbegriff der Religion abhängig ist, und zwar gerade von dem Hegelschen Typus, wonach das religiöse Erlebnis in den geschichtlichen Erscheinungsformen nicht schon abgeleitet, sondern wesenhaft erkennbar ist, so ist auch die christliche Religionsgeschichte und damit indirekt wieder die Dogmatik von der Religionsphilosophie abhängig. Ganz ähnlich, wie nach Hegel das Christentum in die Religionsgeschichte einzustellen ist, hat die Dogmatik auch bei der wissenschaftlichen Begründung der einzelnen Artikel in der Religionsphilosophie resp. Philosophie Position zu nehmen. Dies zwar nicht mehr mit Hegelscher Tendenz, dadurch Beweise für die Sache an sich führen zu wollen, sondern in der apologetischen Absicht, Grenzbegriffe der Einzelwissenschaft gegen die allgemeine geben zu wollen zur eigenen Festigung und Abwehr des außerchristlichen Skeptizismus. Das von Hegel ausgeführte Verhältnis von Religion und Philosophie hat sich also zu ändern. Die Philosophie hat nicht den vorstellungsmäßigen Inhalt der Religion in abstrakte Begriffe zu verwandeln, wobei tatsächlich unter der Suprematie der Philosophie, wie schon bei Hegel und noch mehr bei seinen Schülern, eine Entleerung des religiösen Inhaltes stattfindet, sondern die Religion, speziell die christliche, hat

---

[1]) Vgl. S. 30 u. 87.

[2]) Z. B. von Sell, Weinel, Hegler.

Quellpunkt und Beweiskraft in sich und bedarf nur der Philosophie zur Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Natur- und Geschichtsbild. Während die Ritschlianer auch die philosophische Begründung ihrer dogmatischen Positionen meist ablehnen, wird dieselbe von anderer Seite energisch gefordert oder wenigstens anerkannt. Das Friedenslied auf Religion und Philosophie, von Hegel angestimmt und von vielen nachgesungen, ist verstummt; aber beide Gebiete lernen sich mehr und mehr in ihrer Selbständigkeit achten und werden sich durch gegenseitige Bezugnahme auch befreunden können.

Schluß.

Wir glauben, gezeigt zu haben, daß es sich lohnt, durch die oft undurchdringlich scheinende Gedankenwelt Hegels, wenn auch mit einiger Entsagung und Überwindung sich hindurchzuarbeiten, und daß nur Oberflächlichkeit oder Selbstgenugsamkeit an einem so großen, wenn auch schwer zu verstehenden Geiste vorübergehen kann. Man könnte einwenden, daß Ideale und Antriebe Hegelscher Art genug in der Zeit lägen und die neu auflebende Schöpferenergie unserer Tage sie nicht erst hinter allerhand Verschleierungen zu suchen brauche, aber man bedenke, daß wir von und aus der Geschichte leben, und nur in geschichtlichen Typen und Individualitäten Kulturideale anschauliche Deutlichkeit und bewußte Zielkraft erhalten. Damit soll, wenn auch die Würdigung einzelner Doktrinen Hegels diskutabel bleiben wird, der Blick zum Schlusse noch einmal auf die Größe und Freiheit seines Geistes in Sachen der Religion gelenkt sein. Es ist nicht so, daß wir bei großen Männern in die Schule gehen müßten, um ihre Lehre mit allen Einzelheiten uns anzueignen; aber Erleuchtungen und Zündkräfte sind nötig, um die individuelle Tat religiöser Überzeugung auszulösen. So handeln wir in echt Hegelschem Geiste, wenn wir von den Einseitigkeiten und Zeitschranken seiner Philosophie uns losmachen, die Wahrheitsmomente in der großen Antithese der auf ihn folgenden Zeit „aufbewahren“ und mit den Bedürfnissen und Forderungen unserer Tage richtig

verknüpfen. Wie wir uns eine erneute Wirksamkeit Hegelscher Prinzipien wünschen, konnte natürlich nur von persönlichem Standpunkte aus entschieden werden. Damit soll andersartigen Gedankenverknüpfungen ihr Recht nicht bestritten sein. Bahnbrecher auf wissenschaftlichen Gebieten machen verschiedene Wege gangbar. Zum mindesten aber möchte diese Abhandlung dazu beigetragen haben, einen oft verfemten Philosophen wieder mehr zu Ehren zu bringen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

DISCARD

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W. 35.

Schleiermacher.

Zum hundertjährigen Gedächtnis

der

Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Von

Dr. theol. **M. Fischer,**
Pfarrer an St. Marcus in Berlin.

Preis 3,— Mark, geb. 4,— Mark.

Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme

von

A. E. Biedermann und **R. A. Lipsius**

kritisch dargestellt

von

Urban Fleisch,
Lic. theol.

Preis 5,40 Mark.

Die Theologie der Pariser Schule.

Charakteristik und Kritik

des

Symbolo-Fidëismus.

Von

Lic. Dr. **Gustav Lasch.**

Preis 1,80 Mark.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W. 35.

Luthers Werke.

Volksausgabe in 8 Bänden.

Herausgegeben von

Pfarrer D. **Buchwald,** Prof. Dr. **Kawerau,** Oberkonsistorialrat Prof. Dr. **Köstlin,** Pfarrer D. **Rade,** Pfarrer **Ew. Schneider** u. a.

Zweite Auflage.

Preis elegant in Ganzleinen gebunden 20,— Mark.
Sachregister dazu gebunden 2,— Mark.

Religiöse Reden

von

Jean Réville,

Doktor und Professor der Theologie in Paris.

Autorisierte Übersetzung.

Preis kart. 4,— Mark.

Herders Theorie

von der Religion und den religiösen Vorstellungen.

Eine Studie zum 18. Dez. 1903,
Herders 100jährigem Todestag

von

Rudolf Wielandt,

Lic. theol., Stadtvikar in Heidelberg.

Preis 3,— Mark.

Religiöse Vorträge

gehalten von

Goswin Uphues,

Professor der Philosophie in Halle.

Preis 1,80 Mark, kart. 2,40 Mark.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01079 6537